

جاك ديريدا



أطيف ماركس

ترجمة: د. منذر عياشي
التنفيذ الإلكتروني: تبارك الرحمن علي الفتلاوي



مركز الإنماء الحضاري

أطيف ماركس

تأليف: جاك ديريدا

الناشر: مركز الإنماء الحضاري _ حلب

حقوق النشر محفوظة

الطبعة الثانية: / 2006

الإخراج الفني: عبد اللطيف الصالح

تصميم الغلاف: جمال الأبطح

التنفيذ الإلكتروني: تبارك الرحمن علي الفتلاوي

جاك ديريدا

أطيف ماركس

ترجمة


د. منذر عياشي



JACQUES DERRIDA

SPECTRES DE MARX

Galilee
1993

 <http://alexandra.ahlamontada.com>

ماركس في جسد المكتوب

بقلم : د. منذر عياشي

1 **الكتابة واستدعاء المستحيل**

الكتابة اختبار، وإنها بوصفها كذلك، لتستطيع إعادة إنتاج نفسها وغيرها إلى ما لانهاية. وإنها إذ تفعل هذا تبتغي أن تقول ما لم يفكر فيه، وأن تنتج ما يستحيل أن يقبض عليه غيرها. ولقد مارس «كارل ماركس» الكتابة ليجد لنفسه فيها فكراً لما يقول، فاستولت عليه وصارت هي فكر ما يقول. وكان أن أحدث، لما مارسها، انقلاباً في علاقته مع العالم، فأخذ يراه لامن خلال ما يخبر به العالم عن نفسه ولكن من خلال ما تصنع الكتابة فيه. وإنما إذ نقرا فقرة من كتاب «رأس المال» لنلمس هذا تحديداً. فالكتابة تستدعي ما لم يقل ومالم يفكر فيه لكي تتخذ من نفسها على دلالة مضمونها شاهداً وحيداً لا يشاطرها في ذلك شيء غيرها. إن ماركس يقول: «إن التأمل العلمي في أشكال الحياة البشرية، وبالتالي التحليل العلمي لهذه الأشكال يختاران بصورة عامة طريقاً يناقض تطورها الفعلي (1). وإن قولاً كهذا لا يعد فكرة إلا بمقدار ما تنتجها الكتابة وتصادق عليه حتى لكان ماركس لم يقل كشفه هذا هو بالذات ولكنه قال الكتابة بوصفها اختباراً قالت هي فيه ذلك. وإن ماركس ليقول أيضاً «إن كل صوفية عالم البضاعة وكل الغرابات والأشباح التي تضرب منتجات العمل في ظل سيادة الإنتاج

البضعي، كل ذلك يزول في الحال ما أن تنتقل إلى أشكال أخرى للإنتاج» (1)، وإن قولاً كهذا ليستدعي المستحيل لا شيء إلا لأن الكتابة صنعت إنتاج الفكر وجعلته له ميسراً فلا صوفية عالم البضائع في الواقع قائمة عياناً، ولا الأشباح التي تضرب منتجات العمل ظاهرة ومرئية. وإن الكتابة هي التي حيزت كل ذلك وقبضت عليه وجعلته مرئياً. ولذا كانت كتابة ماركس على وجه العموم هي المكان الذي تتكشف فيه اللامرئيات من المخلوقات فتتصلب، فتتماسك، وتصبح مرئية. وهي لأنها كانت على ذلك قادرة، فقد استجرت «الشبح» من غيبوبة العدم وجاءت بالطيف من وراء حجاب اللارؤية إلى مساحة المشاهدة وحضور المعاينة، وحققت لهذا المستحيل وجوداً يتجاوز الشعور به إلى الملموس والمحسوس أدخلته في المتصور وفي ثقافة التعامل مع الأشياء.

وبهذا المعنى يمكن القول: لقد صيرت الكتابة ماركس ظاهرة نصية، فانداح في عالم الفلسفة حاملاً جنازة الصوت ومرتدياً سواد الحرف.

لقد دخل العالم في ورطة مع نفسه !
إنه يريد أن يكون ليتخلص من مسماه،
إذ لا شيء أكثر غموضاً وخفاءً من هذا

الإنسان والقناع

2

الذي سمته اللغة «العالم». إنه كل شيء، ولا شيء على حد سواء. ولقد أراد الإنسان بوصفه شيئاً من أشياء هذا العالم أن ينسل منه ليكون إزاءه جسداً يمتاز بنفسه منه، فاخترع ما حدثته به روحه من أساليب. ولقد كان أهم اختراع أوجده هو «القناع». إذ به يفصل عن العالم فلا يكون غيبوبة في مسماه المعنى، وبه يخفي عنه فلا يطاله العالم

بوصفه شيئاً من أشيائه، ولكن الإنسان وقع فيما وقع العالم فيه من ورطة. لقد ظن أنه «القناع» لكثرة معاشرته له رغبة في التحرر من العالم والابتعاد عنه، ونسي نفسه في قناعه يثبت لهذا الوجود هوية. ولما صار كذلك واستحال عليه أن يسترجع ما أخفاه ليكون دليل نفسه على نفسه، عانق الاستيهام وجرى به خلف طيفه فكان أن أبدع ما لم يبدعه أسلافه قبل وضع القناع. ولقد جاء بتقانات ترصد الطيف لترده قليلاً مرغماً إلى الواقع الإنساني الذي أخذ ينوب عنه، فكانت بادئ ذي بدء أولى التقانات هي «المرايا» وعند تأملها ظن أنه يرى فيها ذاته ولكن الواقع الكتابي لهذا المخلوق أخبره أن «المرايا» تُري ذاتها وهو منعكس فيها. فتركها إلى غيرها وحمل «الكاميرا» فرصد تحركات الطيف فتأكد له أن الطيف إنما هو ذاته منفصلاً عن ذاته، تماماً كما كان هو ذاته بقناعه منفصلاً عن العالم. ولكي يكتف، جمع الضوء ونشره نوراً على الموجودات، ولكنه اختفى بنوره ليشبتد طيفه ابتعاداً عنه بوصفه هو الذات الحقيقية وليس الذات المستعارة. فتركه واستل أجهزة أخرى شكلتها له الكتابة فتجسس على طيفه ورصد من أجل عملية التجسس هذه ما كان مستحيلاً إبداعه طوال التاريخ الإنساني السابق عليه. ثم أدرك أنه لن يقبض على شيء. فتركه وأراد أن يستعيز بالتمثيل لكي يقف إزاء الطيف كما وقف هو بقناعه إزاء العالم. وكان أن هيا المكتوب له أيضاً هذه المرة المسارح لكي يمثل، وآلاف البرلمانات، ولكنه انتهى من تمثيله مسرحياً ومن تمثيله برلمانياً إلى اكتشاف أن الجسد لا يستطيع أن يتطابق مع طيفه وأنه بعيداً عن هذا «الطيف» ستحكمه الديكتاتوريات الفردية، والديكتاتوريات الجماعية «البروليتارية» إلى آخره، وأنه بتمثيله هذا سينيب غيره عنه في حضور الوجود.

وهكذا ظل غائباً عن نفسه، فهو لم يكتفها مفهوماً، وهو لم يقبض عليها طيفاً، واكتفى بالقناع يخفي فيه خفائه ويخفي في خفائه اختفائه بوصفه كائناً مريداً.

لقد أصبح وجه إنسان أوروبا
العجوزة خلف القناع رطباً لكثرة ما
تصيب دماً، ثم تخثر فتفكك فتعفن

الموت وتعلم الحياة

3

ثم صار بدوره قناعاً تحت قناع، وأعلن الموت فيه عن نفسه بأقبح
الصور، وأكثرها تقززاً.

إن ماركس يرى أن ثمة مشكلة مع الأموات. ولذا نجده يقول: «نحن
لانعاني من الأحياء فقط بل من الأموات أيضاً» (3). وإنه ليقول أيضاً:
«الميت يمسك بتلابيب الحي» (4) إن أوروبا العجوزة المتعفنة تحت
قناعها أخذت تمسك منذ القرن التاسع عشر بتلابيب الأحياء في كل
البقاع وفي كل الأمصار. بل أخذت تخلع قناع موتها على البشر هنا
وهناك، فاندلعت حروب خلفت من ورائها دماراً قل نتن الجثث
المتراكمة والمتكدسة شاهداً عليه.

إن أوروبا تريد أن تدخل الوجود من باب الموت لتخلق الحياة،
ولكنها إذا دخلت هذا الباب لم تخلق سوى الفناء. فالخلق غير الموت
وغير آلة التدمير وغير آلة الإرهاب. الخلق دخول في الوجود من باب
الحياة وتحرير له من حضور الموت عبر مزاولة المخلوق فيه لحياته.
وإن رغبة أوروبا في تأكيد وجودها حضوراً لم يكن إلا عبر طريق هابط
أكدت فيه وجودها موتاً.

ترى هل كان «كارل ماركس» عبر تجربة الكتابة قد عني هذا في قوله الذي تمت الإشارة إليه آنفاً ؟ ألا يعاني الإنسان المعاصر اليوم من أوروبا الميتة التي تمسك بتلابيبه الآن وتجرحه بكل ما أوتيت من قوة وأبدعت من آلة تدمير إلى مساحة موتها؟

إن «جاك ديريدا» في كتابه هذا لايفكك خطاب ماركس فحسب، ولكنه يكرّس الخطاب السؤال للأخر الذي لايريد أن يموت. إنه في استهلاله يقول:

يتقدم شخص، أنت أو أنا، ويقول : أريد أن أتعلم أن أحيأ.
أخيراً ، ولكن لماذا؟
تعلم أن أحيأ. إنه لأمر غريب. فمن يعلم؟. وممن يتعلم ؟
علم أن أحيأ، ولكن لمن ؟. هل سنعرف يوماً؟ هل سنعرف
في يوم من الأيام، ثم، بادئ ذي بدء، ماذا تعني «تعلم أن
أحيأ» ؟ ولماذا «أخيراً»؟

ولقد يبدو أن هذا السؤال لايجد عند «ديريدا» سوى مصالحة بين الحياة والموت، ذلك لأنه يقول: «ليس لهذه العبارة معنى ولايمكنها أن تكون صائبة إلا أن تفسر إزاء الموت. موتي أنا وكذلك موت الآخر. إنها تفسر بين موت وحياة إذن».

وإذا كان ذلك كذلك، فإن الآخر غير الأوروبي عبر أديانه ومعتقداته لي طرح السؤال، سؤال الحياة التي يباشر بها وجوده في مقابل الموت الذي تظله به أوروبا. وإنه بهذا ليباعد عنها ويفارقها غير أنه كلما ازداد عنها ابتعاداً بطرحه سؤال الحياة ازدادت منه اقتراباً بطرحها عليه قناع الموت. ولما كانت القوى ليست في صالحه فإن سؤال الحياة قد أخذ يبدو هو نفسه دامياً، وأخذ يتراجع إلى الحافة الضمنية لوجود

حياته نفسها كما أخذ يشعر بالخوف من رؤية الجثث المتعفنة تتراكم في أرضه يوماً بعد يوم.

إن «ديريدا» في هذا الكتاب لم يترك للآخر مجالاً لكي يجيب عن نفسه بنفسه. فديريدا أولاً وآخرأ أوروبي يعيش في صراع مع التقاليد الأوروبية، على أساس أنه منها ومغاير لها، ولقد يكون في هذا هو الآخر وجهاً من وجوه قناع الموت الأوروبي. أفلا يدل على هذا قوله:

(أخيراً أريد أن اتعلم أن أحيأ) ألا يكون هذا هو المستحيل بالنسبة إلى كائن حي؟ ثم ألا يكون هذا هو المنطق الممنوع نفسه؟ ومما هو معروف تحديداً أن «يحيا» لا يُتعلَّم، لا بالذات عينها، ولا من الحياة بواسطة الحياة».

ثمة سؤال يبقى أخيراً: إن ماركس قد مات فهل تراه بوصفه ميتاً قد أمسك بتلابيب الأحياء؟ ولأنه أوروبي أفلا يكون في صراعه مع أوربا هو الآخر وجهاً من وجوه قناع الموت الأوروبي؟.

د. منذر الحياشي

حلب 1994/12/31

<http://alexandra.ahlamontada.com>

-
- (1) كارل ماركس: رأس المال، دار التقدم - موسكو 1985 ج 1 (ص. 112)
 - (2) المرجع السابق (ص. 113).
 - (3) المرجع السابق (ص. 114).
 - (4) المرجع السابق (ص. 114).

أطيان ماركس

إن أصل هذا الكتاب محاضرة أقيمت خلال جلستين، في 22 و23 نيسان 1993 ، في جامعة كاليفورنيا (Riverside) . ولقد افتتحت هذه المحاضرة حينئذ مؤتمراً دولياً نظمه Bernard Magnus و Stephen Cullenberg بعنوان "لأعرب وغمامض" ، "إلى أين ستذهب الماركسية؟". بالتأكيد، ولكن كان، في الخفاء أيضاً، "هل الماركسية في طريقها إلى الفناء (Wither)؟".

ومع أننا زدنا ودققنا، فإن هذا النقص يحتفظ بالبنية البرهانية لهذه المحاضرة ويأيقاعها وبشكلها الشفهي. ولقد أضفنا الهوامش بعد ذلك بالطبع. وتظهر بعض التطويرات الجديدة موضوعة بين قوسين معكوفتين.

<http://alexandra.ahlamontada.com>

ثمة اسم بدلاً من اسم، وجزء بدلاً من الكل: يمكن للمرء دائماً أن يعالج العنف التاريخي للتمييز العنصري (في جنوب أفريقيا) بوصفه كناية، وذلك كما كان كائناً في ماضيه وكما هو في كائنه في حاضره. ولقد نستطيع تبعاً لطرق مختلفة (مثل التكثيف، والنقل، والتعبير أو التمثيل) أن نقرأ دائماً، من خلال فرادته، عنفاً آخر لا يزال في العالم قائماً. وإنه ليعبد، في وقت واحد، جزءاً من، وعلة، ومعلولاً، وأماراً، ومثلاً. فما يجري هناك يعبر عما حدث هنا، دائماً هنا، وحيث نكون وننظر، وعلى مقربة منا. ألا وإنها لمسؤولية غير متناهية، ومذ ذاك، ثمة راحة ممنوعة بالنسبة إلى كل أشكال الوعي الحسن.

ولكن يجب ألا نتكلم أبداً عن مصرع إنسان كما لو أنه صورة، حتى ولو كانت صورة مثالية في منطق رسم الإعلان، أو بلاغة العلم أو الشهيد. فحياة الإنسان فريدة بمقدار ما هو موته. وإنها ستكون دائماً أكثر من نموذج وشيئاً آخر غير الرمز. وإنه لعل هذا يتوجب تسمية اسم العلم دائماً.

ومع ذلك، مع ذلك، فياني أذكر ، محتفظاً بهذا في الذاكرة، ومستعيناً ببعض الأسماء النكرة، بأنه شيوعي كما هو كذلك، وشيوعي كما هو الشيوعي، ومهاجر بولوني وكذلك الضالعون معه، أذكر بأنهم جميعاً قتلة كريس هاني. وأنهم نفذوا حكم الإعدام منذ عدة أيام، أي في العاشر من نيسان. ولقد أعلن القتلة أنفسهم بأنهم قتلوا شيوعياً ذلك لأنهم كانوا يحاولون حينئذ قطع مفاوضات وتخريب سيروية عملية بيروقراطية. ولقد ظهر هذا البطل من أبطال مقاومة التمييز العنصري خطيراً. وفجأة، صار غير محتمل، كما يبدو، في لحظة محددة، حيث أعرض عن قبول مسؤوليات عليا في الـ "ANC"، وربما عن القيام بدور سياسي رسمي، لا بل حكومي في بلد تخلص من التمييز العنصري، مقررأ أن يكرس نفسه لحزب شيوعي يمثل أقلية وتجتازه التناقضات.

اسمحوا لي أن أحيي ذكرى كريس هاني، وأن أهديه هذه المحاضرة.

استهلال

يتقدم شخص، أنت أو أنا، ويقول: أريد أن أتعلم أن أحيا.

أخيراً، ولكن لماذا؟.

تَعْلَم أن يحيا. إنه لأمر غريب. فمن يعلم؟. ومن يتعلم؟. عَلم أن يحيا، ولكن لمن؟. هل سنعرف يوماً؟. هل سنعرف في يوم من الأيام، ثم، بادئ ذي بدء، ماذا تعني "تَعْلَم أن يحيا"؟. ولماذا "أخيراً"؟.

إن هذا الأمر وحده خارج السياق - ولكن السياق يبقى مفتوحاً دائماً، إنه لضعيف وغير كافٍ - ومن غير جملة، ليشكل تركيباً غامضاً تقريباً. فإلى أي نقطة يترك اصطلاحه التعبيري نفسه كي 'يترجم على كل حال؟.

بيد أنه تعبير عظيم - أو هو كذلك. لأن هذه القطعة من الأمر تقول في فم أحد السادة شيئاً من العنف. وإنه ليهتز كما السهم في مسار التوجه الذي لا يتعكس وغير المتساوق، ذلك الذي يذهب في أغلب الأحيان من الأب إلى الابن، ومن الأستاذ إلى التلميذ، ومن السيد إلى العبد (سأعلمك أن تحيا أنا) وإن هذا التوجه ليتردد حيثنذ. بين التوجه بوصفه تجربة (تَعْلَم أن يحيا، أليس هو التجربة عينها؟)، وبين التوجه بوصفه تربية، والتوجه بوصفه ترويضاً.

ولكن تعلم أن تحيا، وتعلم المرء وحده من ذاته عنها،
إنما يعني تعليم المرء نفسه لذاته عنها أن تحيا. (أخيراً ، أريد أن
أتعلم أن أحييا) ألا يكون هذا هو المستحيل بالنسبة إلى كائن
حي؟ ثم ألا يكون هذا هو المنطق المنوع نفسه؟ وما هو معروف
تحديداً أن " يحيا " لا يتعلم ، لا بالذات عنها، ولا من الحياة
بواسطة الحياة. إنه 'يتعلم' من الآخر على كل حال، في حافة
الحياة. وسواء كان ذلك في الحافة الداخلية، أم في الحافة الخارجية،
فإنه تعلم متباين بين حياة أو موت.

وليس ثمة شيء أكثر ضرورة من هذه الحكمة. إنها
الأخلاق عنها: تعلم أن يحيا - وحده، من ذاته عنها. إن الحياة لا
تعرف أن تحيا بشكل آخر. "ترى، ألا يفعل المرء شيئاً آخر أبداً غير
أن يتعلم أن يحيا، وحده، ومن ذاته عنها؟. إن هذا الالتزام غريب
بالنسبة إلى كائن حي مفترض أنه حي، وذلك منذ اللحظة التي كان
فيها هذا مستحيلاً وضرورياً بآن واحد: " أريد أن أتعلم أن
أحييا". ولقد نرى أنه ليس لهذه العبارة معنى، ولا يمكنها أن تكون
صائبة إلا أن تفسر إزاء الموت. موتي أنا وكذلك موت الآخر. إنها
تفسر بين موت وحياة إذن. ها هو مكان أمر حكيم، يتظاهر أن
يتكلم دائماً كما يتكلم العادل.

إن هذا الذي يتبع إنما يتقدم بوصفه تجربة في الليل -
في مجهول ذلك الذي يجب أن يأتي - وإنه لمحاولة بسيطة. ولقد
يكون إذن من أجل تحليل هذا الاستهلال مع بعض النتائج :
"أخيراً ، أريد أن أتعلم أن أحييا ". أخيراً ماذا.

فإذا كان هذا ما تبقى للقيام به، أي تعلّم أن يحيا، فإنه لا يمكن أن يتم إلا بين حياة وموت، لا في الحياة ولا في الموت وحدهما. فما يحصل بين الاثنين، وما نريده بين " الاثنين " معاً، كما بين حياة وموت، فإنه أمر لا يستطيع أن يتعهد به إلا بعض الأشباح. وإذا كان ذلك كذلك، فيجب على المرء أن يتعلم الأرواح، حتى وإن كان هذا الطيف خاصة غير كائن، حتى وإن كان هذا لم يتمثل أبداً كما هو لا مادة، ولا جوهر، ولا وجوداً. وزمن " التعلم أن يحيا "، والذي هو زمن من غير وصي، إنما يعود إلى هذا، وإن الاستهلال ليقودنا فيه إلى أن: نتعلم أن نحيا مع الأشباح في المعاشرة، والمرافقة، والمصاحبة، وفي التجارة من غير تجارة الأشباح. وإنه ليقودنا لكي نعيش بشكل آخر، وبصورة أفضل. ليس أفضل على وجه الدقة، ولكن معهم. وليس أن نكون مع الآخر، إذ ليس ثمة صاحب من غير "مع - هناك " التي تعيد لنا الـ " كائن - مع " أكثر إلحازاً من أي وقت مضى على وجه العموم. وإن هذه الكينونة مع الأطياف كذلك، ليست فقط ولكنها أيضاً واحدة من "سياسة" الذاكرة، والإرث، والأجيال.

وإذا كنت قد أعددت نفسي لكي أتكلم عن الأشباح طويلاً، وعن الإرث، وعن الأجيال، أجيال الأشباح، أي عن بعض الآخرين الذين ليسوا حاضرين، وليسوا أحياء الآن، لا بالنسبة إلينا ولا فينا ولا خارجاً عنا، فيني سأتكلم باسم العدالة. وسأتكلم عن العدل هنا حيث لا يزال غير موجود، غير موجود هنا، وهنا حيث لم يعد له وجود، ولنتفق على هنا حيث لم يعد حاضراً، وهنا حيث لن يكون أبداً، شأنه شأن القانون الذي يختزل إلى الحق. وإذا كان هذا هكذا، فيجب الكلام عن الشبح، بل إلى الشبح ومعه، وذلك

منذ اللحظة التي لا تبدو فيها أي أخلاق، وأي سياسة، ثورية أو غير ثورية، ممكنة ومعقولة وعادلة، والتي لا تعترف في مبدئها بالتقدير هؤلاء الآخرين الذين لم يعودوا، أو بالنسبة إلى هؤلاء الآخرين الذين ما زالوا غير موجودين هنا، وغير أحياء الآن، سواء كانوا قد ماتوا أم لم يولدوا بعد. وإن أي عدل - ولا نقول أي قانون، ومرة أخرى لن نتكلم هنا عن الحق (1) - لا يبدو ممكناً أو معقولاً من غير مبدأ بعض المسؤوليات، بعيداً عن أي حضور حي في هذا الذي يفصل الحاضر الحي أمام أشباح أولئك الذين لم يلدوا بعد أو أمام أولئك الذين سبق لهم أن ماتوا، ضحايا الحروب أو لا، ضحايا العنف السياسي أو شيء آخر، ضحايا الإبادات القومية المتعمدة، والعنصرية، والاستعمار، والجنس أو شيء آخر، ضحايا الاضطهاد الامبريالي الراسمي أو ضحايا ككل أشكال الأنظمة الكلاسيكية. وإنه لمن غير معاصرة الذات للحاضر الحي، ومن غير هذا الذي يتزع عنها مطابقتها سرّاً، ومن غير هذه المسؤولية وهذا التقدير للدول إزاء أولئك الذين ليسوا هنا، وأولئك الذين لم يعودوا هنا أو أولئك الذين ما زالوا غير حاضرين وغير أحياء، فأبي معنى يكون في طرح السؤال "أين؟"، و"أين غداً؟"، وإلى أين؟.

(1) عن التمايز بين العدل والحق، وعن عدم التساوق الغريب الذي يؤثر في الاختلاف وفي علاقة التضمين المشترك بين هذين المتصورين، وعن بعض النتائج التي تتبع (وخاصة فيما يتعلق بـ "تفكيكية" العدل) - غير أننا نستطيع أن نعطيها اسماً آخر)، أرجو أن يسمح لي بالإحالة إلى: force of law, << The mystical foudation of autherty>>

وذلك في: Decenstauion and The Possibility of Justice, Tr. M. Quaitance, ed. D.Cornel, M.Rosenfled, D.G carlson Routledge, New,York,London, 1992. En allemand, "Gesetzeskraft," Der mystische Grund der Autoritat", Tr. A. Gracia Duttmann, suhrkamp,1991> A Paraitre aux Galilee en 1994

إن هذا السؤال ليصل، ذلك إذا وصل. وإنه ليسأل عن ذلك الذي سيأتي فيما سيأتي. وهو إذ يكون متجهاً إلى المستقبل، وذاهباً نحوه، فإنه ذلك الذي يأتي وعنه ينشأ. ويجب عليه إذن أن يتجاوز كل حضور بوصفه حضوراً للذات. أو يجب عليه على الأقل أن لا يجعل هذا الحضور ممكناً إلا ببدءاً من حركة الانفصال، والفك أو التباين : أي في عدم التكيف مع الذات . وإذا كان ذلك كذلك، فإن هذا السؤال، منذ اللحظة التي يأتي فيها إلينا، إذا كان لا يستطيع أن يأتي بكل تأكيد إلا من المستقبل (إلى أين؟ وإلى أين سنذهب غداً؟ وإلى أين ستذهب الماركسية مثلاً؟. وإلى أين سنذهب معها؟) ، فيجب على ذلك الذي سيقف أمامه أن يسبقه أيضاً بوصفه أصلاً له: قبله وحتى إذا كان المستقبل هو مصدره فيجب عليه أن يكون كأي مصدر، قد صير إلى تجاوزه تجاوزاً مطلقاً وبشكل لا عودة فيه. وإن "تجربة" الماضي كشيء سيأتي، لتجعل الواحد منهما مطلقاً واجب الوجود، بعيداً عن أي تغيير ينشأ عن أي حاضر. فإذا كان السؤال ممكناً، وإذا وجب أن نأخذه مأخذ الجدل، فإن مسؤولية السؤال الذي ربما لم يعد سؤالاً، والذي نسميه هنا العدل، يجب أن تتجه خارج إطار حياة الحاضر، وخارج الحياة بوصفها حياتي أو حياتنا. هذا على وجه العموم. والسبب لأن الأمر نفسه سيكون غداً بالنسبة إلى الـ "حياتي" أو إلى "حياتنا" وحياة الآخرين، وكما كان الحال هكذا أمس بالنسبة إلى أخير آخرين: إنه سيكون إذن خارج إطار الحاضر عموماً.

كائن عدل: بعيداً عن الحاضر الحي عموماً، وعن نقيضه السلبي البسيط، تلك لحظة طفيفة. إنها لحظة لا تنتمي إلى

الزمن. ذلك إذا كنا نرى تحت هذا الاسم سلسلة الحضورات المنطقية (الحاضر الماضي، والحاضر الراهن أي : "الآن"، والحاضر المستقبل). فنحن نطرح الأسئلة في هذه اللحظة، ونستجوب أنفسنا عنها. فهي ليست للزمن مطيعة، أو هي كذلك بالنسبة إلى ما نسميه نحن هكذا على الأقل. ولما كان ظهور الطيف عابراً ومفاجئاً، فإنها لا تحدد الزمن، ليس هذا الزمن: يدخل الشيخ، يخرج الشيخ، يعود الشيخ ثانية.

إن هذا ليشبه بدهية، أو إنه، بصورة أكثر دقة. يشبه بدهية تتعلق بموضوع البدهية نفسها، بمعنى أنها تتعلق ببعض المسلّمات المفترض تعذر اثباتها لكونها خاصة بما له ثمن، وقيمة، وامتياز. وإنها لتكون كذلك، عندما يتعلق الأمر بالكرامة خصوصاً (مثال ذلك الإنسان بوصفه مثلاً لكائن متناه وعاقِل)، بهذه الكرامة غير المقيدة بشروط (Wurdigkeit) والتي يسمو بها كانت تحديداً فوق كل اقتصاد، وفوق كل قيمة مقارنة أو مماثلة، وفوق كل سعر من أسعار السوق (Marktpreis). وتستطع هذه البدهية أن تصدم، غير أن الاعتراض لا ينتظر أن يأتي: سيقولون إنه إزاء من في النهاية سيرتهن إلى واجب العدل أبداً، وإن كان هذا بعيداً عن الحق أو المعيار، إزاء من وإزاء ماذا، اللهم إلا أن يكون إزاء حياة كائن حي؟ ثم ألا يوجد أبداً عدل، والالتزام بالعدل أو بالمسؤولية عموماً، يمتلك أن يجيب عن الذات (عن الذات الحية) أمام شيء آخر، وفي نهاية المطاف، ألا توجد سوى حياة حي، نراها بوصفها حياة طبيعية أو بوصفها حياة للعقل؟. بالتأكيد. ويبدو أن الاعتراض متعذر دحضه. غير أن المتعذر دحضه يفترض هو نفسه أن هذا العدل يحمل الحياة بعيداً عن حياة الحاضر أو بعيداً عن

كائنها - هنا الفعلي، وعن فعاليتها التجريبية أو الأنطولوجية: إنه لا يحملها باتجاه الموت، ولكن باتجاه بقاء، أي باتجاه أثر حياته ومماته ليسا هما نفسهما سوى آثار، وآثار لآثار، وبقاء تأتي إمكانيته مقدماً لكي تفصل أو لكي تزيل تطابق الهوية مع ذات الحاضر الحي كما يكون ذلك بالنسبة إلى كل فعالية. وإذا كان الحال كذلك، فثمة للروح وجود. ثمة للأرواح وجود. ولذا يجب العمل معها. ونحن لا نستطيع أن لا نوجب، ولا نوجب أن لا نستطيع العمل معها. إنها تكون أكثر من واحدة: الأكثر من واحدة.

فصل 1

أو امر ماركس

" الوقت خارج الوحدة "

ها ملت

حاشية

هاملت [...] : أقسموا

الطيب تحت الأرض: أقسموا [يقسمون].

هاملت: إهدني، إهدني أيتها الروح القلقة. الآن.
أيها السادة،

أستسلم إليكم من كل قلبي

وكل ما يستطيعه رجل بانس مثل هاملت

هو أن يشهد لكم بالصدقة والحب،

وإنكم ستلقونه، والله المستعان. فلندخل معاً،

وأنتم، إنني لأرجوكم، كونوا فماً مقفلاً.

إن الزمن خارج محاوره. فيا أيها المصير الملعون

الذي يريد أن ألد لكي أنضم إليه !

هيا، فلندخل معاً.

الآن أطيف ماركس (ولكن " الآن " من غير مصادفة. إنها " الآن " المنفصلة أو غير المنطبقة، وإنها لقائمة خارج الوصل. فهي غير متصلة الأطراف، وتوشك دائماً أن لا تبقي على شيء معاً في القرآن الثابت لسياق لا تزال أطرافه ممكنة التحديد).

أطيف ماركس. فلماذا هذا الجمع؟ هل يوجد فيه أكثر من واحد؟. "أكثر من واحد"، إن هذا ليعني جهرة، وإلا يكن ذلك فخلقاً كثيراً، قد يكونون العشرة أو المجتمع، أو ربما يعني هذا الجمع أيضاً سكاناً من الأشباح المكونين من شعب أو من غير شعب، ومثل تلك الأمة التي لها أو ليس لها رئيس — ولكن ربما يعني هذا الجمع " الأقل من واحد " في التبعثر المجرد والبسيط. إنها أطيف من غير أي تجمع ممكن. ثم إذا كان الطيف يتعش بما ينهله من روح ما، فمن يجرؤ أن يتكلم عن روح ماركس. وثمة ما هو أدهى وأعظم، إذ من يجرؤ أن يتكلم عن روح ماركسية. ليس فقط لكي يتبأ اليوم للأطيف بمستقبل ما، ولكن لكي يدعو إلى تكاثرها، أو، بشكل أعظم وأدهى أيضاً، لكي يدعو إلى تباينها.

لقد اخبرت، منذ سنة، أن أسمي "الأطيف" بأسمائها، بدءاً بالعنوان الافتتاحي لهذه المحاضرة. "أطيف ماركس". كان الاسم النكرة والاسم العلم مطبوعين إذن، وكانا في الملصق مسبقاً . عندما قرأت، منذ عهد قريب، بيان الحزب الشيوعي". وإني لأعترف خجلاً: أنا لم أقرأه منذ عشرات السنين. ويجب أن يخون هذا بعض الأشياء حقيقة. ولقد أعلم جيداً أن شبحاً ينتظر فيه، وذلك منذ الافتتاح ورفع الستار. واكتشفت لتوي، وفي حقيقة ما أذكر، ما يجب أن يلاحق ذاكرتي: "الاسم الأول للييان"، وإنه

بصيفة المفرد هذه المرة. فلقد كان الطيف: "طيف أوروبا - إنه طيف الشيوعية".

استهلال أو فاتحة كتاب: يفتح هذا الاسم إذن المشهد الأول من المقطع الأول: "شبح يطوف حول أوروبا، هو شبح الشيوعية". وكما في هاملت، هو حال أمير دولة فاسدة. فكل شيء يبدأ بظهور الطيف. ويمكننا بصورة أكثر تحديداً أن نقول إن كل شيء يبدأ بانتظار هذا الظهور. وإن استباق الأمور ليكون نافذ الصبر، ومفتوناً: هذا، الشيء سينتهي إلى الوصول. وإن العائد سيأتي. ولن يتأخر، كما يتأخر. وبصورة أكثر تحديداً أيضاً، إن كل شيء يفتح عند قرب حدوث إعادة الظهور، ولكنه ظهور الطيف ثانية بوصفه ظهوراً للمرة الأولى في المسرحية. وإن روح الأب ستأتي، وستقول عما قريب: "إنني روح أبيك"، ولكنه هنا يعود في بداية المسرحية للمرة الأولى، هذا إذا كان بإمكاننا أن نقول ذلك. فهذه سابقة، وإنها للمرة الأولى على المسرح.

اقترح أول: إن الوسواس تاريخي بالتأكيد، ولكنه لا يؤرخ ولا يتأرخ أبداً بانقياد في سلسلة الحضورات، يوماً بعد يوم، وذلك تبعاً للنظام المؤسس في الروزنامة. وهو إذ يكون في غير زمنه، فإنه لا يصل. وإنه لن يباغت أوروبا في مجيئه، كما جاءت أوروبا في لحظة من لحظات تاريخها لتوجع من شر ما، ولترك نفسها تُسكن من داخلها، أي أن يتسلط عليها ضيف غريب. فالضيف إذ احتل، منذ أمد الأمدين، موقع الخدمة البيئية في أوروبا، لم يكن بسبب هذا أقل غربة. ولكن الأمر هو أنه لا يوجد داخل، ولم يكن ثمة داخل قبله. وإن الشبحية قد انتقلت بوصفها حركة هذا

التاريخ. وبذلك يكون الوسواس قد وسم وجود أوربا نفسه. وإنه سيفتح الفضاء وعلاقة الذات مع ما يسمى هكذا، على الأقل منذ القرون الوسطى: أوربا. وهكذا نرى كيف أن تجربة الطيف، مع ماركس وأنجلز، قد فكرت، ووصفت أو شخّصت نوعاً من الفن المسرحي لأوربا الحديثة، وكيف أنها فعلت ذلك خاصة بالنسبة إلى مشاريعها التوحيدية الكبرى. بل يجب القول إن الطيف قد مثلها وأخرجها على المسرح. ولقد ألهم شكسبير غالباً، من خلال ذاكرة بنوية هذه المسرحية الماركسية. وفيما بعد، وفي عهد قريب منا، وباتباع سلسلة النسب نفسها، وضمن الضوضاء الليلية لتسلسله المنطقي، وضجة أشباح مقيدة مع أشباح، كان ثمة سليل آخر هو فاليري. فشكسبير ركع ماركس الذي ركع فاليري (وثمة آخرون).

ولكن مالذي نتج بين هذه الأجيال؟ ثمة إغفال وسقطة غريبة. يخرج ماركس أكيداً، ثم قوياً. وإنما لنقرأ في " أزمة النفس" (1993) ("نحن الحضارات الأخرى، إنما نعلم الآن بأننا ميتون... إلى آخره"). وإن اسم ماركس ليظهر مرة واحدة. وها هو يتسجل اسماً لرأس سيأتي بين يدي هاملت:

" ينظر الآن هاملت الأوربي إلى آلاف من الأطياف، وذلك من فوق سطح إلسينور الهائل، والذي يمتد من بال إلى كولون، ويلمس رمال نيوبور، ومستنقعات السوم، وطبشور شامبان، وغرائب الألزاس. ولكنه هاملت المثقف. فهو يتأمل حياة الحقائق وموتها. فالشبح الذي عنده هو كل مواضيع منازلنا. والندم الذي يحسه، هو كل عناوين مجلدنا [...] . فهو إذا استحوذ على رأس، فلقد استحوذ على رأس مشهور. فمن كان هذا؟ أما

هذا، فكان ليوناردو. [...] وأما هذا الرأس الآخر، فهو رأس لينيز الذي حلم بالسلام العام. وأما هذا، فقد كان كافكا الذي أبدع هيجل، الذي أبدع ماركس، الذي أبدع ... وأما هاملت، فلم يعرف جيداً ما يصنع بكل هذه الرؤوس. ولكن ماذا لو أنه هجرهم ... هل سيتوقف عن أن يكون هو نفسه ؟ (1) ."

ولقد عرّف فاليري ، فيما بعد ، في "سياسة النفس" (ص1031)، الإنسان والسياسة. فالإنسان هو: "محاولة لإبداع ما أجرو أن أسميه نفس النفس" (ص1025). وأما السياسة فهي دائما "تستلزم فكرة ما عن الإنسان" (ص1029). وإن فاليري ليستشهد بنفسه في هذه اللحظة. وإذا كان يعيد الصفحة عن "هاملت الأوربي"، أي تلك التي جئنا على ذكرها . وإنما لنجد وبشكل يدعو إلى الفضول، أنه حذف، مع اليقين التام لمن يسير في نومه ولكنه لا يخطئ، جملة، جملة واحدة، من غير أن يشير إلى ما حذف بأي نقطة من نقاط الوقوف: إنها الجملة التي تسمى ماركس في رأس كانت نفسه ("لقد كان هذا هو الذي ابتدع كانت، الذي ابتدع هيجل، الذي ابتدع ماركس، الذي ابتدع .."). فلماذا هذا الحذف، هذا الحذف الوحيد؟. لقد اختفى اسم ماركس. فأين مضى؟. ولقد سجل شكسبير إرشاداً مسرحياً للشبح ولماركس. إذ يجب أن يكون اسم المختفي قد كُتب في مكان آخر.

1- بول فاليري "أزمة النفس". الأعمال الكاملة. مكتبة البليان، غليمان، 1957. ويجب أن نذكر هنا أنه إلى جهة الغرب، قريبا من لسان شبه الجزيرة الأوربية، أوشكت مملكة الدانيمارك أن تكون مع انكلترا تحديدا، فهل هي دولة المقومة الأخيرة لأوربا مايسنريخ. لا، فقد كانت هذه النتيجة على الرأس الملكي تتجه بالأحرى نحو أمكنة أخرى. أولا، إنها أمكنة مفصلية بين هذه المقترحات ومقترحات "كتاب الآخر" (منشورات مينوي، 1991)، الذي يحلل أيضا معالجة لم هو أسسي (الترئيس والرأس)، وخاصة لما قام به فاليري =

إن فاليري فيما يقوله عن الرؤوس وعن أجيال من الأنفس، كما فيما ينسى أن يقوله عنهم، ليدكرنا على الأقل بثلاثة أشياء. وإن هذه الأشياء الثلاثة لتخص تحديداً هذا الشيء الذي نسميه النفس. فما أن نتوقف عن تمييز النفس من الطيف، حتى يتخذ الطيف جسماً، ويتجسد بوصفه نفساً في الطيف. وإن ماركس ليحدده بالأحرى بنفسه، وإننا سنأتي إليه. فالطيف هو دمج متناقض.. وإن الصيرورة جسماً لتعد شكلاً ظاهرياً وجسدياً للنفس. وإنه ليقى بالأحرى "شيئاً" تصعب تسميته: إنه ليس روحاً

- وذلك لاعادة إدخال مسألة أوريب بوصفها مسألة خاصة بالنفس، أي بالطيف. وإننا لن ندع الفرصة تفوتنا من غير إلحاح، وهذا جوهري، على صورة من صور الرأس، إذا كان بإمكاننا أن نقول ذلك، تماماً كما تعود لكي تفرض نفسها، بصورة منتظمة، في أمكنة كثيرة من مدونة ماركس، وبين أكثرها ضيافة للشبح. وبصورة عامة وضمنية، يمكن القول إن الدراسة الحاضرة تتابع طرقاً مسيقة: عشق عمل الحذاء، والذي سيكون ممتداً إلى كل عمل على وجه العموم (وخاصة في Glas، منشورات غاليله، 1974)، وعلى حدود الاشكالية بين الدمج والاندماج، ويصل إلى الملازمة الفعلية ولكن المحدودة لهذا التعارض التصوري، كذلك الذي يفصل الفشل عن النجاح، والنجاح في العمل عن الحذاء، والمرضى عن الحذاء الطبيعي (انظر حول هذه النقاط Fors، مقدمة إلى Le Verbiere de l'homme aux Loups، أبرهام، وم. توروك. منشورات فلاماريون، 1967، وكذلك أيضاً صفحة 26 وما يتبعها. وكذلك schibboleth لبول سيلان، منشورات غاليله، 1986. وأيضاً cendre des 1987 Feu Femmes، منشورات غاليله، 1987، De l'esprit، Heidegger et La question 1987)، ويصل إلى ما تبقى من حي لا ينتهي إلى حياة ولا إلى موت ("survivre" dans Parages، منشورات غاليله، 1986)، وإلى اقتصاد الدين والهيبة (Donner le Temps، منشورات غاليله، 1992). وأما ما يخص المنطق الطيفي وغير المنفصل عن فكرة الفكرة (وعن مثالية المثال بوصفها أثراً للتكرار)، وغير منفصلة عن الحافز نفسه. ولذا، لا نقولوا عن "فكرة" التفكير إنها موضوعية موضع التنفيذ بشكل واضح في معظم الأحيان، وفي كل الدراسات المنشورة خلال العشرين سنة الأخيرة، وخاصة في "De l'esprit" ولقد كان "العائد" فيه هو الاسم الأول ("تلكم عن العائد [...]").

ولا جسداً. ومع ذلك فهو الواحد والآخر. ذلك لأن اللحم والظواهرية، هي التي تعطي إلى النفس ظهورها الطيفي، ولكنها تختفي مباشرة في الظهور، في مجيء العائد نفسه، أو في عودة الطيف. ثمّة مخفف في الظهور نفسه بوصفه عودة ظهور المخفي. فالنفس والطيف، ليسا الشيء ذاته. وعلينا أن نشحذ هذا الفارق. ولكن بالنسبة إلى ما هو مشترك بينهما، فإننا لا نعرف ما هو، وما يكون حالياً. إنه شيء لا نعرفه بالتحديد، ولا نعرف إن كان هذا كائناً على وجه الدقة، وإذا كان هذا موجوداً، وإذا كان هذا يستجيب لاسم ويتطابق مع الجوهر. إننا لا نعرف هذا: ليس جهلاً، ولكن لأن هذا اللاشيء، وهذا الحاضر غير الحاضر، وهذا الكائن الغائب أو المخفي لم يعد يصدر عن المعرفة. وإنه على الأقل أكثر مما نعتقد معرفته باسم المعرفة. وإننا لا نعلم إذا كان حياً أو ميتاً. هو ذا - أو هو ذاك، هنالك، ثمّة شيء تتعذر تسميته أو تتعذر تقريراً: ثمّة شيء، بين شيء وشخص، كائناً ما كان أو كائناً من كان، ثمّة شيء، هذا الشيء بالذات، هذا الشيء بالأحرى وليس شيئاً آخر. لقد تحدى هذا الشيء، الذي ينظر إلينا، الدلائل كما تحدى الأنطولوجيا، وتحدى التحليل النفسي بقدار ما تحدى الفلسفة (مارسيلوس: ماذا، هل ظهر ذلك الشيء ثانية هذه الليلة؟). برناردو: لم أر شيئاً. لا يزال الشيء غير مرئي، وليس ثمّة شيء فيه مرئي (لم أر شيئاً) في اللحظة التي تتكلم فيها لكي نسأل أنفسنا إذا ما كان قد اختفى. وليس ثمّة شيء يُرى عندما تتكلم. ولم يعد ثمّة شيء يُرى عندما تتكلم. ولم يعد ثمّة شيء يُرى عندما تتكلم. ومن أجل مطابقة الكلام مع الرؤية تم استدعاء هوراسيو الشكاك. وإنه يقوم بواجب الشخص الثالث والشاهد " [...] إذا عاد هذا

الطيف، فإنه يستطيع أن يقيم العدل في رأينا - ويتكلم معه ' (acte 1, sc'ene 1.Tr. Yves BannFay).

إن هذا الشيء، الذي ليس سوى شيء، هذا الشيء غير المرئي بين ظهوراته، إننا لا نراه حمماً وعظماً حين يعود إلى الظهور. وإن هذا الشيء ينظر إلينا مع ذلك، ويرانا من غير أن نراه حتى عندما يكون هنا. إذ يوجد هنا تباين طيفي يقطع كل مرآوية. ويلغي التزامن لكي يعيدنا إلى المفارقة التاريخية. وإننا لسمي هذا أثر واقية الوجه: فنحن لانرى من ينظر إلينا. ومع أن الملك في شبحه يشبه نفسه " كما تشبه أنت ذاتك نفسها " (إنه قريب الشبه منك)، فإن هذا لا يمنع أن ينظر من غير أن يكون مرئياً. إن ظهوره لجعله يظهر غير مرئي تحت لأتمه. وإننا لن نذكر، من غير ريب، أثر واقية الوجه هذا. أو إننا لن نتذكره على الأقل مباشرة وبهذا الاسم، ولكن هذا سيكون مفترضاً بكل ما سنقدمه من الآن فصاعداً عن الطيف على وجه العموم، عند ماركس، وعند غيره. وسيتحدد ذلك فيما بعد، انطلاقاً من الأيديولوجيا الألمانية ومن التفسير مع ستيرنير. وإن هذا ليميز الطيف أو الشبح من النفس، وإن كانت النفس بمعنى الشبح عمومياً. وبعد هذا الأمر نوعاً من الظواهرية فوق الطبيعية والمتناقضة من غير شك. إنها الرؤية الخفية والتي لا يمكن الإمساك بها لغير المرئي، أو إنها لا مرئية المرئي X، وكذلك هي هذه الحساسية لغير المحسوس والتي تكلم عنها كتاب رأس المال. وإننا سنعود إليه بخصوص بعض قيم التبادل: ويكون هذا أيضاً، من غير شك، هو الملموس المتمتع لسه جسم خاص من غير لحم، ولكنه يكون دائماً جسم شخص بوصفه جسماً لشخص آخر. وإنه لشخص آخر لن نستعمل لكي نحده

بوصفه الأنثى، أو الفاعل، أو الشخص، أو الوعي، أو النفس، إلى آخره. وإن هذا ليكفي لكي نميز الطيف أيضاً ليس من الإيقونة فقط، أو من الوثن، ولكن أيضاً من صورة الصورة، ومن الاستيهام الأفلاطوني بوصفه صورة لشيء عام هو بالأحرى جسد قريب، وهو يتقاسم، مع جهات أخرى، أكثر من سمة. ولكن ليس هذا هو كل شيء، وليس هذا هو الأكثر تعذراً على التبسيط. إذ ثمة اقتراحات أخرى : إن هذا الشخص الآخر الطيفي لينظر إلينا، وإننا لنشعر أننا به لمنظورون، وذلك خارج كل آنية، وحتى قبل كل نظرة تصدر عنا وبعيداً عنها. وهذا حسب الأفدمية (التي تستطيع أن تكون منتمية إلى الجيل أكثر من انتمائها إلى جيل بعينه)، وحسب تباين مطلق، وحسب تفاوت لا يمكن السيطرة عليه مطلقاً. وهكذا نرى أن المفارقة التاريخية تفرض هيمتها هنا. وأما أن نشعر بأننا مربيون، ترانا نظرة يكون من المستحيل التقاطع معها دائماً، فهذا هو أثر واقية الوجه الذي نرث القانون بدءاً منه. وبما أننا لا نرى ذلك الذي يرانا، والذي يهمن، والذي يطلق الأوامر متناقضة على كل حال، وبما أننا لا نرى من يأمر "يُقسِمُ"، فإننا لا نستطيع أن نتحقق من هويته بكل تأكيد، وإننا لنكون مُسلمين إلى صوته. فهذا الذي يقول "أنا شبح أليك"، فإننا لا نستطيع إلا أن نصدقه بغير دليل. وإن هذا الخضوع إلى سره لأعمى. أي إلى سره الأصل. وهماهي أولى الطاعات للأمر. وإنها لتسيطر على كل الطاعات الأخرى. وقد يكون المقصود شخصاً آخر أيضاً. وقد يستطيع هذا الآخر دائماً أن يكذب، كما يستطيع أن يتكرر بصورة شبح، وإن شبحاً آخر ليستطيع أيضاً أن يوهم بأنه هو ذلك. وهذا ممكن دائماً. وستتكلم فيما بعد عن المجتمع، أو عن التجارة فيما بين الأطياف. ذلك لأنه يوجد دائماً أكثر من واحد. فاللأمة، هذا

"اللباس" الذي لا يستطيع أي إخراج أن يستغني عنه، تراها تغطي الجسد المفروض للأب من القدم^{القدم} الهامة في عيني هاملت. وإننا لا نعرف إذا كانت تعد جزءاً من ظهور الطيف. وهذا الإسقاط هو إسقاط إشكال صارم (إنه مشككة، ومجن أيضاً) ذلك لأنه يمنع الإدراك من الجزم بالهوية التي تتضمنها الأمة في درعها. فالأمة تستطيع أن لا تكون سوى مصطنع واقعي من الحوادث، ونوع من أجهزة التبديل التقنية. كما تستطيع أن لا تكون سوى جسم غريب في جسم الطيف الذي تسكنه، وتخفيه، وتحميه، مقنعة بذلك حتى هويته. وإن الأمة لا تترك شيئاً يرى من الجسد الطيفي. ولكنها تسمح على ارتفاع القائد، وتحت واقية الوجه، لما يسمى الآن أن يرى وأن يتكلم. وثمة شقوق فيها مصونة، ومُحكممة، تسمح له أن يرى من غير أن يكون مرئياً، بل أن يتكلم لكي يكون مسموعاً. وإن الخوذة مثل واقية الوجه، إنها لا توفر الحماية فقط: إنها تتجاوز مجنّ السلاح، وتدل على سلطة القائد، كما يدل شعار النسب على نبالته.

إنه ليكفي من أثر الخوذة أن تكون واقية الوجه ممكنة، فلا نلعب فيها. حتى وإن كانت مرفوعة، فإن إمكاناتها في الواقع لتتابع في الدلالة على أن شخصاً ما تحت الأمة يستطيع، وهو في ملجئ، أن يرى من غير أن يرى أو من غير أن يكون معروف الهوية. وإن واقية الوجه لتستطيع، حتى وإن كانت مرفوعة، أن تبقى مصدراً وبنية جاهزين، وقوة وثباتاً كما الأمة، الأمة التي تغطي الجسم من القدم إلى الهامة، الهامة التي تشكل جزءاً منه وتثبت به. وهذا هو ما يميز واقية الوجه من القناع الذي تتقاسم معه هذه السلطة التي لا تقارن، وربما تتقاسم معه علامة السلطة

العليا: إنها قدرة المرء على أن يرى من غير أن يُرى. وإن أثير الخوذة لا يكون معلقاً عندما تكون واقية الوجه مرفوعة. فقوتها حينئذ، أي إمكاناتها، تستذكر فقط بشكل تكون المأساوية فيه أكثر كثافة. فعندما هاريوس يخبر هاملت بأن وجهاً شبيهاً بوجه أبيه قد ظهر " مسلحاً بكل القطع ومن القدم إلى الهامة "، فقد قلق الابن وتساءل. ولقد ألح في السؤال بداية عن اللأمة وعن الـ " من القدم إلى الهامة " ("هاملت: أتقول إنه مسلح؟ بوث: مسلح يا سيدي. هاملت: من القمة إلى أصبع القدم؟ بوث: من الرأس إلى القدم، يا سيدي"). ثم يأتي هاملت إلى الرأس، وإلى الوجه وخاصة إلى النظر تحت واقية الوجه. ولقد كان في هذا غاماً كما لو أنه تمنى لو أن الشبح، تحت اللأمة التي تخفيه وتحميه من القدم إلى الرأس، لم يعرض لا وجهه ولا ظهره، ولا هويته إذن ("هاملت: إنك لم تر وجهه إذن؟ هو راسيو: نعم يا سيدي. لقد كانت واقية وجهه مرفوعة").

ثمة أشياء ثلاثة تفكك في التحليل إذن هذا الشيء الواحد، الذي هو الروح أو الطيف - أو الملك. وذلك لأن الملك يحتل هذا المكان. وهنا مكان الأب، فهو يحتفظ به، ويأخذه أو يغتصبه بعيداً عن عودة القافية، مثل: (The play's the thing / Wherein catch conscience of the king - شيء المسرحية / في أي مكان سيمسك بضمير الملك) فالملك شيء، والشيء ملك، هنا بالذات حيث يفرق عن جسمه الذي لا يغادره مع ذلك (صك انفصال، وميثاق ضروري لاستحواذ أكثر من جسد، أي لكي يحكمهم، وأولاً لكي يرث، وإن كان عن طريق الجريمة أو الانتخاب، ومن أجل الكرامة الملكية: فالجسد - أو

الجنة- هو مع الملك، وبعد الملك، ولكن الملك ليس مع الجسد.
فالملك شيء: " الرضيع مع الملك، ولكن الملك ليس مع الرضيع،
الملك شيء).

ماهي إذن أشياء الشيء الثلاثة؟

1 - أولاً الحِداد. نحن لا نتكلم إلا عنه. فهو يشتمل دائماً على محاولة لوضع علم أنطولوجي للبقايا، كما يحاول أن يجعلها حاضرة. ولكي يكون له ذلك، فإنه يسعى في المقام الأول أن يتحقق من هوية الجثث المسلوخة، وأن يحدد موضع الموتى (وإن كل علمية أنطولوجية، ودلالية، وفلسفية، وتأويلية ، أو نفسية تحليلية - لتوجد منغمسة في عمل الحِداد هذا. ولكن، بما هي تكون، فإنها لا تزال لم تفكر فيه. وإننا لنطرح مسألة الطيف على الطيف من هذا الجانب، وسواء كان المقصود هاملت أم ماركس). ويجب على المرء أن يعرف. يجب عليه أن يعرفه. وإذا كان الحال كذلك، فإن عرف لتكون عرف من وأين، وإن عرف ممن هو الجسم بدقة وحيث يقيم في موضع - ذلك لأن عليه أن يبقى في موضعه. في مكان أمين. وإذا كان ذلك كذلك، فإن هاملت لا يسأل فقط لمن يعود هذا الرأس. وإنه ليطلب بمعرفة لمن يعود هذا القبر. ومامن شيء سيكون أسوأ، بالنسبة إلى عمل الحِداد، من الإلتباس أو الشك: يجب معرفة من دخل في أي مكان - ويجب (معرفة - التأكد) على ما يبقى منه أن يبقى فيه. أن يلبث فيه فلا يتحرك !.

2 - وإننا لا نستطيع بعد أن نتكلم عن أجيال من الرؤوس أو ال (كانت أبدعت هيجل الذي أبدع ماركس) إلا

بشرط اللغة - وإلا بصوت ذلك الذي يسم الاسم على كل حال
أو يجعل محله (في ذلك المجذاف نيرة، وقد استطاع ذات
مرة).

3 - وأخيراً (ماركس الذي أبدع فاليري ...)، فإن
الشيء يعمل، سواء حول أم تحوّل، وسواء اقترح أم فكك: الروح،
"إن روح الروح" عمل. ولكن ما لعمل؟ وما هو متصوره إذا
كان يفترض وجود روح الروح؟ إن فاليري ليشير إليه: "أفهم
هنا أن "الروح" هي قدرة تحويلية [...] الروح [...] تعمل" (1).

إذن "إلى أين تذهب الماركسية؟". هذا هو
العنوان الذي يطرحه علينا هذا المؤتمر. فأي شيء تشير العبارة نحو
هاملت، والدانيمارك، وانكلترا؟ ولماذا تهتمس لنا أن نتبع شبحاً؟
إلى أين؟ ثم ماذا تعني متابعة شبح؟ وإذا عاد هذا ليتبع نفسه،
دائماً، وربما عذبت المطاردة التي تصنعها له؟. هنا أيضاً، إن ما يبدو
في المقدمة، في المستقبل، يعود مسبقاً: من الماضي، من الخلف. "
شيء ما يفسد دولة الدانيمارك".

هكذا أعلن مارسيلوس في اللحظة التي استعد فيها
هاملت، بالضبط، لكي يتبع الشبح (المرض يتبعك)، (إلى أين).
سأله بعد ذلك، هو أيضاً: "إلى أين ستقودني؟. تكلم، لن
أذهب معك إلى أبعد من ذلك. الشبح: أصغي إليّ [...] إنني
روح أبيك".

(1) - Paul Valéry, Lettre sur la société des esprits, O C P 1139

تكرار ومرة أولى، ربما كان هذا هو سؤال الحدث بوصفه سؤالاً للشبح: ماهو الشبح؟ وماهي الفعالية أو ما هو حضور الطيف، أي ما يبدو أنه بقي أيضاً غير فعال، وافتراسي، ورخو كأنه ظل؟ هل يوجد هنا بين الشيء نفسه وظله تعارض يثبت؟ تكرار ومرة أولى، ولكنه أيضاً تكرار ومرة أخيرة. ذلك لأن قراءة كل مرة أولى إنما تصنع أيضاً المرة الأخيرة. وإنه لفي كل مرة، وهذا هو الحدث نفسه، فالمرة الأولى هي المرة الأخيرة. وإنها لشيء آخر. وقد تم إخراجها من أجل غاية تاريخية. ألا فلنسم هذا الوسواسية. فمنطق الوسوسة هذا لن يكون أكثر تواضعاً وأكثر قدرة من أنطولوجيا الكائن أو من فكره (من " أن تكون " على افتراض أن ينطلق من الكائن في " أن تكون أو أن لا تكون "، ولا شيء يكون أقل تأكيداً). فهو يحتوي في ذاته، ولكن مثل الأماكن المحصورة أو مثل التأثيرات الخاصة، عقائد العالم الآخر، والغائية. وإنه سيفهمها، ولكن بشكل غير مفهوم. وفي الواقع، كيف يمكن للمرء أن يفهم خطاب الغاية أو خطاباً عن الغاية؟ وهل يمكن لأقصى طرف النهاية أن يفهم؟ وماذا عن التعارض بين أن تكون وأن لا تكون؟ لقد سبق لها ملت أن بدأ بالعودة المنتظرة للملك الميت. فبعد نهاية التاريخ تعود النفس عودتها، وإنها ستصور صورة ميت يعود، وشبحاً عَوْدُهُ المنتظر يتكرر، أيضاً وأيضاً، في الوقت نفسه.

آه، لقد عشق ماركس شكسبير! وإن هذا الأمر معروف. فكريس هاني يشاطره العاطفة ذاتها. ولقد عرفت هذا لتوي. وإنني لأحب هذه الفكرة. فإذا كان ماركس يذكر في معظم الأحيان " Timon d Athenes " فإن "البيلان" ليستدعي ويستحضر

كما يبدو، منذ الافتتاحية، انجىء الأول للشبح الصامت. غير أن ظهور الروح " يستجيب، ولا يتموضع فوق هذا السطح، سطح إسينور الذي كان وقتئذ هو أوربا القديمة. والسبب لأنه إذا كان هذا الظهور المسرحي الأول قد وسم التكرار مسبقاً، فإنه يستلزم وجود السلطة السياسية في طيات هذا التكرار ("في الشكل نفسه، كالملك الذي هو ميت"، يقول بارناردو ذلك ما إن يظن بأنه يعرف " الشيء " في رغبته الجامحة للتطابق). فمنذ ما يمكن أن نسميه الزمن الآخر أو المشهد الآخر، ومنذ عشية المسرحية، فإن شهود التاريخ يهابون العودة ويتمنونها، ثم يكون غدو وإياب (مارسيلوس): " ماذا ! أظهر هذا الشيء الليلة مرة أخرى ؟ ثم " يدخل الشبح، يخرج الشبح، يدخل الشبح من جديد". وأما قضية التكرار، فهي: الطيف هو الشبح دائماً. ولا يمكننا أن نراقب العدو والإياب ذلك لأنه يبدأ بالإياب. فلنفكر أيضاً بما كُثِر، ولنذكر شبح سيزار. إنه يعود بعد وفاته. وإن بروتوس هو كذلك يقول: " من جديد " - : " حسناً، إذن سأرى من جديد ؟ الشبح: - نعم، في فيليبى ".

إننا، والحال كذلك، لنشتهي أن نتففس. أو أن نتهد: أي بعد الانتهاء نفسه، لأن الأمر يتعلق بالروح. ومادام الحال هكذا، فإن ما يبدو غير ممكن تقريباً، سيكون على الدوام هو الكلام عن الطيف، وتوجيهه إليه، والكلام معه. وسيكون من المحال إذن وعلى وجه الخصوص أن نجعل الروح تتكلم أو نذكرها تتكلم. ولقد يبدو الأمر أكثر صعوبة بالنسبة إلى القارئ، والعالم، والخبر، والمعلم، والمفسر. وإنه، باختصار، سيبدو كذلك بالنسبة إلى كل من

يسميه مارسيلوس (اللاهوتي). وربما يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى مشاهد عام. وفي الواقع، فإن آخر من يمكن أن يظهر الطيف عليه، ويوجه إليه الكلام أو يعيره الاهتمام هو المشاهد بوصفه كذلك. في المسرح أو في المدرسة. وثمة أسباب جوهرية لذلك. فالمنظرون أو الشهود، والمشاهدون، والملاحظون، والعلماء والمتقنون، واللاهوتيون يعتقدون أن النظر يكفي. وإنهم لن يكونوا منذئذ دائماً في الوضع الأكثر كفاية للقيام بما يجب، والكلام عن الطيف: وربما يكون هذا درساً للماركية لا يحصى من بين دروس أخرى. إذ لم يعد هناك، ولم يوجد لاهوتي قط قادر أن يتكلم عن كل شيء ويتجه بكلامه إلى أي كان، وخاصة إلى الأشباح. لم يوجد لاهوتي قط، بوصفه هكذا، له فعلاً قضية مع الشبح. فاللاهوتي التقليدي لا يعتقد بوجود الأشباح، ولا بكل ما يمكن أن نسميه الفضاء الافتراضي للطيفية. وإنه لم يوجد قط لاهوتي، بوصفه هكذا، لا يعتقد بالتمييز الحاد بين الواقع وغير الواقع، بين الفعلي وغير الفعلي، بين الحي وغير الحي، بين الكائن وغير الكائن. (تكون أو لا تكون، بحسب القراءة المتواضع عليهما)، ولا يعتقد في الطرف المقابل بالتمييز بين ما هو حاضر وما هو ليس كذلك، وليكن مثلاً باسم شكل من أشكال الموضوعية. ولا يوجد بعيداً عن هذا التعارض بالنسبة إلى اللاهوتي سوى فرضية مدرسية، وقصة ومسرحية، وأدب، وتفكير. وإذا كنا سنحيل فقط إلى هذه الصورة التقليدية لللاهوتي، فيجب أن نحذر هنا إذن مما يمكن أن نسميه الوهم، والمخاتلة أو عقدة مارسيلوس. فربما لم يكن هذا في وضع يفهم فيه أن اللاهوتي التقليدي لا يقوى أن يتكلم مع الشبح. ولا يعرف ماذا تكون قراءة الوضع، لا تتكلم عن وضع طبقي كما كنا نفعل من قبل، ولكن عن قراءة مكان كلامي، مكان

للتجربة وللترابط النبوي. وإنها لأمكنة ورباطات نستطيع انطلاقاً منها أن نتجه إلى الشيخ: " أنت متعلم، فكلمه يا هوراتيو"، قال ذلك بسداجة كما لو أنه يساهم في مؤقعر. وإنه ليستدعي اللاهوتي، والعالم، أو الثقاف المتعلم، ورجل الثقافة، كما لو أنه يستدعي مشاهداً لا يعرف أن يضع البعد الضروري، أو أن يجد الكلمات الملائمة لكي يلاحظ، وأفضل من ذلك، لكي يوبخ شبحاً، أي أيضاً لكي يتكلم لغة الملوك أو الموتى. ولقد يظن أنه تحقق من هويته عن طريق الشبه ("بارناباو: في الشكل نفسه، كالمك الذي هو ميت. مارسيلوس: أنت متعلم، فكلمه يا هوراتيو").

وإنه لا يطلب منه أن يتكلم فقط مع الشيخ، ولكن أن يناديه، وأن يستفسره، وأن يستفهمه، وبصورة أكثر تحديداً أن يسأل الشيء الذي لا يزال كائناً. "اسأله يا هوراتيو". وإن هوراتيو ليأمر الشيء أن يتكلم، ويلزمه مرتين بحركة إمبراطورية واتهامية. وإنه ليأمر الذي يتوسل إليه ويجمع معه في الوقت نفسه. ولذا، فإننا نترجم غالباً "I charge thee" و "أتوسل إليك"، وهذا يدلنا على طريق يتقاطع فوقه الأمر والتوسل. فهوراتيو حين يتوسل إليه كي يتكلم، فإنه يريد أن يفتش الطيف، وبشبه، ويوقفه في كلامه: "(لأي شيء يقول ، إنك روح اليقظة في الموت) تكلم عنه. أمكث، وتكلم. أوقفه يا مارسيلوس)".

ولقد توقع مارسيلوس، على العكس من ذلك، مجيء لاهوتي آخر، في يوم ما، وليلة، أو بعد بعض القرون، فالزمن لا يحسب هنا بالطريقة نفسها. وسيكون اللاهوتي أخيراً قادراً، بعيداً عن التعارض بين حاضر وغير حاضر، فعالية وغير فعالية، حياة أو

غير حياة، أن يفكر في امكانية الطيف، وفي الطيف بوصفه إمكانية. وإنه، أفضل من ذلك (أو أسوأ)، سيعرف أن يخاطب الأرواح. وسيعرف أن مثل هذا الخطاب لم يكن ممكناً فقط، ولكنه تحكم، بوصفه هكذا، في كل الأزمنة بكل خطاب على العموم. وهما هو على كل حال شخص مجنون بما فيه الكفاية لكي يفتح مزلاج الإمكانية لمثل هذا الخطاب.

لقد أخطأت إذن إذ أبعدت عن ذاكرتي ما كان أكثر بياناً من البيان. فالذي كان يتجلى بياناً في المقام الأول، إنما هو طيف. وبمقدار ما كان هذا الشخص الأبوي قادراً، كان أيضاً غير واقعي، وهلوسة أو ظلاً، وقد كان بشكل افتراضي أكثر فعالية مما نطلق عليه بهدوء اسم حاضري حي. ولقد قلت لنفسي إذ أعدت قراءة "البيان" وبعض مؤلفات ماركس الكبرى كم أنا أعرف قليلاً من النصوص ضمن التقاليد الفلسفية، وربما لا أعرف غيرها. ولقد بدا درسها أكثر إلحاحاً واستعجالاً اليوم، شريطة أن نأخذ بعين الاعتبار ما كان يقوله ماركس والمجلز نفسيهما (مثلاً ما قاله المجلز في مقدمة إعادة الطبعة لعام 1888) عن "شيخوختهما" الممكنة بالذات وعن تاريخيتهما التي لا تختزل جوهرياً. فأي مفكر حذر بهذا الخصوص وبشكل واضح؟ ومن نادي بالتحويل القادم لأطروحاته بالذات؟. وإنه لم يفعل ذلك من أجل بعض الإغناء التدريجي للمعرفة التي لا تغير شيئاً في نظام النسق، ولكن من أجل أن يُعتمد بآثار القطيعة أو بتفسير البنية الإدراكية بسواها؟. ومن يفعل ذلك لكي يقطف مقدماً، وبعيداً عن كل برنامج ممكن، معارف جديدة، وتقنيات جديدة، وعطاءات سياسية جديدة؟. ولا يبدو أي نص من نصوص التقاليد بهذا المقدار من الوضوح فيما يخص عالمة السياسة

الحالية، وفيما يتعلق باختزال التقانة والإعلام في مسار الفكر الأكثر تفكيراً - وبعيداً عن السكك الحديدية وعن صحافة ذلك الوقت، والتي حلل "البيان" سلطاتها بشكل لا مثيل له. ولقد كانت قلة من النصوص مضبوطة فيما يتعلق بالحق، الحق العالمي والوطني.

وسيكون من الخطأ الدائم إذا لم يُقرأ ماركس وتعداد قراءته ومناقشته. وهذا يعني بعض الآخرين - بعيداً عن "القراءة" أو عن "النقاش" المدرسي. وسيكون خطأ أكثر فأكثر، ونقصاً في المسؤولية النظرية، والفلسفية، والسياسية إذا لم يكن ذلك. ومنذ اللحظة التي أخذت فيها آلة الدوغماتيات والمعدات الإيديولوجية "الماركسية" (دول، أحزاب، خلايا، نقابات، وأمكنة أخرى من أمكنة الانتاج العقدي) بالاختفاء، فإنه لم يعد لنا عذر. وإنها لحجج فقط لكي تنهرب من هذه المسؤولية. ألا وإنه لن يكون ثمة مستقبل من غير هذا. ليس من غير ماركس، ليس ثمة مستقبل من غير ماركس. وإنه لن يكون من غير تذكر ماركس ومن غير ميراثه: وعلى كل حال من غير ماركس مخصوص، وعبقريته، وعلى كل حال من غير معقول واحد من معقولاته. وذلك لأن هذا سيكون فرضيتنا أو بالأحرى سيكون تحيزنا: ثمة أكثر من واحد، ويجب أن يكون أكثر من واحد.

ومع ذلك، فمن بين كل الإغراءات التي يجب أن أقاومها اليوم، يوجد إغراء الذاكرة: إنه الإغراء لكي أروي حكاية ما كانت تمثله التجربة الماركسية بالنسبة إليّ وإلى أبناء جيلي الذين تقاسموا معي مدة حياة كاملة. وكذلك لكي أروي حكاية الصورة الأبوية لماركس تقريباً، وتنازعنا فيها مع أبناء آخرين. وإنه لإغراء يدفعني لكي أروي قراءة النصوص وتأويل العالم الذي كان الإرث

الماركسي قطعاً يشكل فيه - وهو إرث ما زال باق وإنه إذن سيبقى - من جهة إلى أخرى، عنصراً حاسماً، وإنه ليس ضرورياً أن يكون المرء ماركسياً لكي يستسلم إلى هذه البهيمية. نحن نسكن في عالم، وبعضهم سيقول في ثقافة، يحتفظ، بشكل مرئي مباشرة أو غير مرئي، بوشم هذا الإرث في عمق لا يحسب مداه.

ومن بين السمات التي تتميز تجربة خاصة من تجارب جيلي، أي تجربة دامت على الأقل أربعين سنة، وهي لما تبلغ بعدنهايتها، ثمة سمة لتناقض مكدر سأعزها أولاً. والمعني بهذا المكدر هو "المرئي مسبقاً"، وكذلك أيضاً" المرئي دائماً بشكل مسبق". وإني سأسمي هذا التوعك في الإدراك الحسي، وفي الهلوسة، وفي الزمن " إلى أين " وذلك بسبب الموضوع الذي يجمعنا هذا المساء. وإن للسؤال المطروح بالنسبة إلى كثيرين من بيننا عمراً كعمرنا. وقد كان كذلك خاصة بالنسبة إلى هؤلاء، وأنا من بينهم، الذين يعترضون بكل تأكيد على " الماركسية " أو "على الشيوعية"، وذلك بسبب (الاتحاد السوفييتي، وعالمية الأحزاب الشيوعية، وكل ما يتبع ذلك، أي أشياء كثيرة وكثيرة...)، ولكنهم لم يفكروا أن يقوموا باعترضهم هذا انطلاقاً من بواعث محافظة أو رجعية، ولا من مواقف يمينية معتدلة أو منتمية إلى الحزب الجمهوري. وبالنسبة إلى الكثيرين منا، فقد كانت هناك نهاية أكيدة (أقول بالتحديد أكيدة) للشيوعية الماركسية، وإنها لم تنتظر الانهيار الحديث للاتحاد السوفيتي وكل ما يتعلق به في العالم. وقد بدا كل ذلك - فكل ذلك كان مرئياً سابقاً، بلا ريب، منذ بداية سنوات 1950 . ومنذئذ، فإن السؤال الذي يجمعنا هذا المساء (إلى أين ستذهب الماركسية) يرن كما لو أنه تكرار قديم.

ولقد كان هذا سابقاً، ولكن هذا السؤال الذي فرض نفسه على الكثير منا نحن الشباب في ذلك الوقت، كان شيئاً مختلفاً. ولقد سبق للسؤال نفسه أن دوى. إنه السؤال نفسه بكل تأكيد، ولكنه كان شيئاً آخر. وإن الاختلاف في الدوي، هو الذي يترك صدى هذا المساء. إنه المساء أيضاً، وإنه ليكون دائماً أنسدال الليل على طول "الأسوار"، وعلى الرفارف القرميدية لأوروبا العجوز المشتعلة حرباً. وإنها لحرب تقيمها مع الآخرين ومع نفسها.

لماذا؟ لقد كان السؤال نفسه سابقاً بوصفه سؤالاً نهائياً. وثمة كثير من الشباب اليوم (من نموذج قراء فوكوياما ومستهلكيه، أو من نموذج فوكوياما نفسه) لا يعرفونه، من غير ريب، بما فيه الكفاية: فالموضوعات الأخروية لـ "نهاية التاريخ"، و"نهاية الماركسية"، و"نهاية الفلسفة"، و"نهايات الإنسان"، و"الإنسان الأخير"، إلى آخره، كانت في سنوات 1950، أي منذ 40 سنة، تشكل خبزنا اليومي. وخبز القيامة هذا، كان في فمنا بشكل طبيعي من قبل، بشكل طبيعي إلى درجة أنني كنته بعد فوات الأوان، في عام 1980، "تبر القيامة في الفلسفة".

فكم كانت الكثافة فيه؟ وما كان الذوق فيه؟ لقد كانت، من جهة، قراءة أو تحليل هؤلاء الذين نستطيع أن نلقبهم بكلاسيكي النهاية. ولقد كان هؤلاء يشكلون قانون القيامة الحديث (نهاية التاريخ، نهاية الإنسان، نهاية الفلسفة، نهاية هيجل، وماركس، ونيتشة، وهايدغر، مع ملحق وصاياهم الكوجيفي،

وملاحق وصايا كوجيف نفسه *). وكان من جهة أخرى، وبشكل لا ينفصل هذا الذي نعرفه، أو هذا الذي لم يعد بعض منا، ومنذ زمن طويل، يكتمه عن الإرهاب الكلاسي في كل البلاد الشرقية، وعن كل النكبات الاجتماعية - الاقتصادية للبيروقراطية السوفيتية، وعن الستالينية المنقضية وعن الستالينية الجديدة حالياً (وبالجملة عن كل ما نعرفه عن محاكمات موسكو إلى الاضطهاد في هونغارييا، ونتوقف عند هذه العلامات الصغيرة). ولقد كان هذا هو العنصر الذي تطور فيه من غير شك مانسميه التفكيك - وإننا لن نستطيع أن نفهم شيئاً منه وخاصة في فرنسا الآن إلا إذا أخذنا بعين الأهمية هذا التشابك التاريخي. ومنذ فإن هذه التجربة المضاعفة والوحيدة (والتي هي تجربة فلسفية وسياسية في الوقت نفسه)، تشكل بالنسبة إلى أولئك الذين تقاسمت معهم ذلك الزمن الفريد، وبالنسبة إلينا إذا تجرأت على القول، الحاجر الوسيط للخطابات الحالية عن نهاية التاريخ. ولذا فإن مقولة "الإنسان الأخير" لتشبه مفارقة تاريخية مملّة. وإنها لتكون كذلك على الأقل وفي بعض النقاط التي يجب أن نحددها فيما بعد. ذلك لأنه ثمة شيء من هذا المثل، يتعرف من جهة أخرى من خلال جسد الثقافة الأكثر ظواهرية اليوم: إنه ما نسمع، وما نقرأ ونرى. إنه ذلك الذي يوسّط نفسه أكثر في العواصم الغربية. وأما ما يخص أولئك

* - ألكساندر كوجيف فيلسوف فرنسي من أصل روسي. ولد في موسكو 1902 ومات في باريس 1968 . وكان من أهم أعماله "منخل إلى قراءة هيجل". وله كتب أخرى هامة. (المترجم).

الذين يدعون أنفسهم تنساق فيه مع بهجة الطراوة الفتية، فإنهم يظهرون في صورة متأخرين، تماماً كما لو أنه كان ممكناً للمرء أن يأخذ القطار الأخير بعد ذهاب القطار الأخير - وأن يكون أيضاً متأخراً عن نهاية التاريخ.

كيف يمكن للمرء أن يكون متأخراً عن نهاية التاريخ؟. إنه سؤال من أسئلة الواقع الحالي. وإنه لسؤال جاد، لأنه يوجب التفكير أيضاً، وذلك ما فعله منذ هيجل إذ تفكر بخصوص ما يجري، ويستحق اسم الحدث، بعد التاريخ. ولقد نتساءل إذا ما كانت نهاية التاريخ هي فقط نهاية متصور محدد للتاريخ. وإذا كان ذلك كذلك، فربما يكون هذا واحداً من الأسئلة التي يجب طرحها على أولئك الذين لا يرتضون أن يكونوا متأخرين عن القيامة، وعن آخر قطار للنهية، هذا إذا كنت أستطيع قولاً، وذلك من غير أن تضيق أنفاسهم، بل يجدون طريقة لكي ينفخوا الجذع في الضمير الطيب للرأسمالية، والليبرالية، وفضائل الديمقراطية البرلمانية. وإننا لنشير بهذا ليس إلى البرلمانية وإلى التمثيل السياسي عموماً، ولكن إلى الأشكال الحاضرة، أي في الحقيقة إلى الأشكال الماضية لجهاز انتخابي وآلة برلمانية.

يجب علينا أن نعقد هذه الترسمة بعد خطوة. كما يجب أن نقدم قراءة أخرى للمفارقة التاريخية الوسيطة والضمير الطيب. ولكن لكي نجعل الانطباع المثبط للمرئي مسبقاً أكثر حساسية، لا سيما وأنه قد يجازف فيسقط من الأيدي كل الأدبيات المتعلقة بنهاية التاريخ وبتشخيصات أخرى مشابهة، فلإني

لن أذكر (من بين أمثلة أخرى كثيرة ممكنة) سوى بحث كتب في عام 1959. وكان مؤلف هذا البحث قد نشر أيضاً قصة في عام 1957، مسبقاً كان عنوانها "الإنسان الأخير". ولقد كرس مورييس بلانشو منذ 35 سنة مقالاً بعنوان "نهاية الفلسفة" (1)، تناول فيه دزينة من كتب سنوات 1950. وقد كانت هذه الكتب كلها، وفي فرنسا فقط، كتب شهادات لماركسيين قدماء أو لشيوعيين. وسيكتب بلانشو في وقت متأخر "حول مقاربة للشيوعية" و"كلمات ماركس الثلاث" (2).

كنت أود أن أذكر هنا بالتمام، وذلك لكي أضع فيها توقيع الموافقة من غير تحفظ، الصفحات الثلاث الرائعة، والتي تحمل العنوان: "كلمات ماركس الثلاث". إذ مع البريق المعتدل لكثافة لا مثيل لها، وبشكل خفي وساطع في الوقت نفسه، فإن عباراتها لتمنح نفسها بوصفها أقل إجابة ممتلئة على سؤال. ذلك لأنها لا تماثل نفسها بما نحتاجه لكي نحيب اليوم، نحن الورثة لما هو أكثر من كلمة، هي أمر وهي في ذاتها فصل.

فلنتأمل بادئ ذي بدء التباين الجذري والضروري للموروث، والاختلاف الذي يجب أن يسمه من غير تعارض. إنه 'تباين' وشبه تقارب من غير جدل (وإنه سيكون الجمع نفسه لما نسميه بعد ذلك أرواح ماركس). ولقد نرى أن الموروث لا يجمع أبداً، وأنه لم يكن قط واحداً مع نفسه بالذات. وإن وحدته المفترضة، هذا إذا كانت موجودة، لا تستطيع أن تكون إلا في الأمر

1 - Mauris Blanchot, "Lafin de la philosophie" La Nouvelle Revue française 1 eraout 1959, 7e annee, r0 80.

2 - Mauris Blanchot, "L amitie", Gallimard, 1971 P109 - 117.

إعادة التأكيد والقيام بالاختيار. وإن الفعل "يجب" يعني يجب الاصطفاء. والغريزة، والنقد، ويجب الانتقاء بين عدد من الممكنات التي تسكن الأمر نفسه، والتي تسكنه بشكل متناقض حول سر من الأسرار. وإذا كانت امكانية قراءة الوصية معطاة بشكل طبيعي، وشفاف. ومشارك، وإذا كانت لا تدعو التأويل ولا تتحداه في الوقت نفسه، فلن يكون لنا أبداً أن نرث منها. وسنكون متأثرين بها بوصفها سبباً - طبعياً أو تكوينياً. وإننا لنرث دائماً ما نرثه من السر - يقول: "إقرأني، ألن تكون في وقت ما قادراً؟". ولذا، فإن الاختيار النقدي الذي تدعوه كل إعادة تأكيد للميراث، يكون هو أيضاً، مثله مثل المرأة نفسها، شرط النهاية. ذلك لأن المطلق لا يرث، ولا يورث نفسه. وإن الأمر نفسه (يختار ما نرثه ويقرره، كما يقول دائماً) لا يستطيع أن يكون واحداً إلا إذا انقسم، وتمزق، واختلف هو نفسه، وتكلم عدداً من المرات بآن واحد - وبأصوات متعددة. ونضرب على ذلك مثلاً:

إننا نرى عند ماركس ثلاثة أنواع من الكلام تأخذ قوة وشكلاً. وإنها لتأتي دائماً من عند ماركس. وهذه الأنواع الثلاثة ضرورية كلها، ولكنها منفصلة وأكثر من متعارضة: كأنها متجاوزة. والتباين هو الذي يبقئها معاً، ويشير إلى تعددية من اللوازم، فلا يفوت كل متكلم، وكاتب، منذ ماركس، أن يشعر بأنه لها خاضع،" إلا إذا تحقق بأنه غائب عن كل شيء"، (ص115 . أشير).

"إلا إذا تحقق بأنه غائب عن كل شيء". فماذا يعني هذا ؟ وماذا يعني "منذ ماركس" ؟.

غاب عن كل شيء، إنه لصحيح، وسيبقى هذا ممكناً دائماً. ولا شيء يستطيع أن يعطينا ضماناً ضد هذه المخاطرة، وبصورة أقل أيضاً ضد هذا الشعور. وإن قولاً مثل "منذ ماركس" ليتابع تمييزه لمكان الدعوة الذي، ابتداء منه، نكون ملتزمين. ولكن إذا كان ثمة التزام أو دعوة، أمر أو وعد، وإذا كان هذا النداء ابتداء من كلام يرن قبل كل شيء، فإن الـ "منذ" لتسم مكاناً وزماناً يسبقنا من غير ريب، ولكنهما يسبقنا ليكونا قبلنا أيضاً وبعدها من غير ريب. فمنذ المستقبل، إذن منذ الماضي بوصفه مستقبلاً مطلقاً، ومنذ عدم – المعرفة وعدم – الحدوث لحدث، فإن ما تبقى أن يكون (to be): أي أن يُصنع ويُقرر(وهذا يعني أولاً ومن غير ريب مقولة هاملت: أن تكون أو لا تكون – كما يعني كل وارث، لنقل ذلك، يأتي لكي يقسم أمام الشبح). فإذا كانت عبارة "منذ ماركس" تسمي واحداً سيأتي بوصفه ماضياً، الماضي لاسم علم، فإن الخاص لاسم العلم سبق دائماً خاصاً سيأتي. وسراً. إنه سيبقى "سيأتي" ليس بوصفه الباقي (المثبت) مستقبلاً لا "يُقي معاً"، أي "المتباين (ويقول بلاشيو إن مستحيل "المتباين" هو الذي بنفسه "يُقي معاً". ويبقى على المرء أن يفكر كيف أن متبايناً يستطيع أيضاً، هو نفسه، أن يُقي معاً، وإذا ما كنا في وقت ما نستطيع أن نتكلم عن التباين عينه، هو عينه، وأن نتكلم عن عينية لا خصوصية لها). ذلك لأن الذي يلفظ "منذ ماركس" يستطيع أن يعد فقط أو أن يذكر بالإبقاء معاً، وذلك في

كلام يختلف، ويكون مخالفاً ليس لما يؤكد، ولكنه بالضبط يكون مخالفاً لكي يؤكد، لكي يؤكد بالضبط، ولكي يستطيع (استطاعة من غير سلطة) أن يؤكد مجيء الحدث، أي مجيئه الآتي نفسه.

إن بلانشو لا يسمي هنا شكسبير. ولكنني لا أستطيع أن أفهم عبارة "منذ ماركس"، منذ ماركس نفسه، من غير أن أفهم كما فهم ماركس عبارة "منذ شكسبير". وإن الإبقاء معاً على ما لا يبقى معاً، والإبقاء على المتباين نفسه، أي على نفس المتباين، فهذا شيء لا يمكن أن يفكر به، وإنما سنعود إليه من غير انقطاع كما سنعود إلى طيففة الطيف، وذلك في زمن للحاضر مفكك، وفي وصل لزمن منفصل جذرياً، ومن غير اتصال مضمون. وإنما سنعود إليه ليس في زمن ذي مفاصل منفية، ومهشمة، وعوملت بقسوة، فصارت مختلفة الوظيفة وغير قوِمة، وذلك تبعاً للسابقة dys المختصة بالتعارض السلي والفصل الجدلي، ولكننا سنعود في زمن من غير مفصل مضمون ولا وصل قابل للتحديد. وما يقال هنا عن الزمن يصلح أيضاً، في النتيجة أو في الآن نفسه، للتاريخ. وإن كان هذا الأخير، يستطيع أن يقوم بالاصلاح من خلال مؤثرات ظرفية. وهذا هو العالم، عالم الانفصال الصُدغي: "إن الزمن كائن خارج الوصل"، وهو مفكك المفاصل، ومخلوع، ومفكوك، ومتصدع. إن الزمن مُخَرَّب، ومطارِد، ومحتل. وإنه معطل ومجنون في الوقت نفسه. وإن الزمن لقائم خارج مفاصله، وإن الزمن لمنفي، بعيداً عن نفسه هو، وإنه لغير مطابق. هكذا قال هاملت. فهو الذي فتح واحدة من هذه الثغرات. وإنها لتكون غالباً قاتلات شعرية ومفكرة. وقد انطلق منها شكسبير لكي يسهر على اللغة الانكليزية. وقد مهر جسده، في مسار لم يسبق إليه، ببعض السهام.

وإذا كان ذلك كذلك، فمتى يُسمى هاملت ما يُسمى مفصل الزمن، بل ما يسمى التاريخ أيضاً والعالم، وانفصال مفاصل الأزمنة الجارية، واعوجاج زماننا، وفي كل مرة خاصتنا؟ وكيف يمكن للمرء أن يترجم " الزمن كائن خارج الوصل "؟ ثمة تنوعات مؤثرة تنتشر في العصور ترجمة إحدى الروائع، وأحد أعمال العقريّة. وأحد أشياء النفس التي تبدو تتفنن بحق. ماهر أو غير ماهر، ثمة عبقرى يعمل. وإنه ليقاوم ويتحدى دائماً على غرار شيء طيفي. وإن العمل الحي ليصبح هذا الشيء، الشيء الذي يتفنن في السكن من غير أن يسكن فعلاً، أو يتفنن في مخالطة المرأة والترجمة، تمام كما لو أنه طيف يندق فلا يدرك. ألا وإن العمل الرائع ليتحرك دائماً، وبالتحديد، على طريقة الشبح. فالشيء يوسوس مثلاً، وإنه ليتحدث، ويسكن من غير أن يقيم، ومن غير أن يتاخم أبداً العديد من ترجمات هذا المقطع " الزمن كائن خارج الوصل ". ولذا، فإن كلام الترجمة يتنظم بوصفه جمعاً. وإنه لا يتفرق كيفما كان. وإنه ليتعثر نظاماً بفعل الطيف نفسه، وذلك بسبب السبب الذي نسميه الأصلي، والذي، كما كل الأشياء، يوجه مطالب أكثر من متناقضة، وحتى أكثر من متباينة. وإنه يبدو أنه يوزع نفسه هنا، حول بعض الإمكانات الكبرى. وهذه نماذج. ففي عبارة " The Time is out of joint " فإن Time تعني تارة الزمن نفسه. وزمانية الزمن، وتعني تارة أخرى ما تجعله الزمانية ممكناً (الزمن بوصفه تاريخاً، والأزمنة الجارية، والزمن الذي نعيشه، وأيام اليوم، والعصر)، وتعني تارة ثالثة في النتيجة، العالم كما يسير، وعالمنا اليوم، ويومنا، والراهن نفسه: هنا حيث هذا يذهب (إلى أين). وهنا حيث هذا لا يذهب، وحيث هذا يعفن (إلى أين)، هنا حيث هذا يمشي أو لا يمشي جيداً، هنا حيث هذا يذهب من غير أن

يذهب كما هو الواجب أن يكون مع الزمن الجاري. "Time":
إنها الزمن، ولكنها التاريخ أيضاً، وإنها العالم.

"الزمن كائن خارج الوصل": إن التجهات لتجد
نفسها بنفسها " خارج الوصل ". وإنها مهما كانت صحيحة
ومشروعة، وإن أي حق نعترف لها به، فإنها جميعاً غير قومية، كما
الأخطاء في الانزياح الذي يؤثر فيها: يؤثر بدواخلها هي بالذات،
بكل تأكيد، ذلك لأن معانيها تبقى ملتبسة بالضرورة، ثم يؤثر في
علاقتها ببعضها، ويؤثر في النتيجة بتعديتها. وإنه ليؤثر أخيراً أو
أولاً في عدم ملائمتها التي لا تنقص في اللغة الأخرى ولا في مباحة
عبقريّة الحدث الذي يصنع القانون لكل فرضيات الأصل. فجودة
التجهة لا تستطيع شيئاً. والأسوأ، وهنا تكمن المأساة، إنها لا
تستطيع إلا أن تفاقم أو أن ترسخ مناعة اللغة الأخرى. وسنعطي
بعض الأمثلة الفرنسية من بين الأكثر روعة، والأكثر كمالاتاً،
والأكثر أهمية:

1 - "يكون الزمن خارج محاوره" (1). تبدو ترجمته
إيف بونفوا أكثر التجهات صواباً. فهي تحتفظ بالطاقة الاقتصادية
الكبرى للصيغة مفتوحة ومعلقة. وإنها لأكثر تقانة من كونها
عضوية، وأخلاقية أو سياسية (فما يبقى هو الانزياح)، فصورة
المحور تبدو أكثر قرباً من الاستخدام المهيمن ومن تعددية
استعمالات اللهجة التي ترجمها.

1 - Hamlet, tr. Yves Banne Foy, 1957, folio, Gallimard, 1992.

2 - "الزمن مخرب(1)". إنها ترجمة قوامها المخاطرة بالأحرى: فبعض استعمالات التعبير تركنا نفكر بما يكون عليه الجو (الطقس).

3 - "العالم مقلوب"(2): إن عبارة "مقلوب - a l'envers" تبدو قريبة من عبارة "بالمحرف - de travers" التي تبدو قريبة من الأصل.

4 - "هذا العصر لا أخلاق له"(3). إنها إذ تبدو مفاجئة للوهلة الأولى، فإن قراءة جيدة لها لتبدو مع ذلك متوافقة مع تقاليد اللهجة التي تعطي من مور إلى تينيسون معنى لهذه العبارة يبدو في ظاهره أكثر قرباً من الأخلاق أو السياسة. فقول هاملت "Out of joint" يصف الانحطاط الأخلاقي أو فساد المدينة، كما يصف الخلل أو المحرف الآداب. وبهذا نعبر بسهولة من المعوج إلى الخطأ. وإن هذه هي قضيتنا: فكيف نبرر هذا العبور من الاعوجاج (هي قيمة بالأحرى تقنية - أونطولوجية تؤثر بالحضور) إلى الظلم الذي لم يعد أنطولوجيا؟ وماذا نقول إذا كان الاعوجاج هو شرط العدل؟ ثم ماذا إذا كشف هذا السجل لغزه، وعزز احتمال قوته العظمى فيما يعطي قوته الخارقة لكلام هاملت: "The Time is out of joint". ألا نرى أن قاموس أوكسفورد الانكليزي سيفاجأ، وسيعطي جملة هاملت هذه كمثال على الانعطاف التقني - السياسي. إننا لنلتقط من هذا المثل الرائع ضرورة ما كان يقوله أويستون: إن قاموس الكلمات لا يستطيع أبداً أن يعطي تعريفاً.

1 - Hamlet.Tr. Jean Malaplate.Corti. 1991.

2 - Hamlet. tr. Tr. Andre Gide. Bibliothèque de la Pleade, Gallimard, 1959.

3 - Hamlet tr. Tr.Andre Gide. Bibliothèque.

ذلك لأنه لا يعطي سوى الأمثلة. فانحراف آداب ذلك الذي، out of joint، لا يمشي جيداً، أو يذهب معوجاً (معوجاً إذن وليس بالمقلوب)، نراه بسهولة يعترض كما يعترض المائل، والمعوج، والخطأ أو على اليقين، والاتجاه الجيد لذلك الذي يمشي مستقيماً، وعلى فكر ذلك الذي يوجه الحق ويؤسسه، ويذهب مباشرة من غير دوران نحو العنوان الجيد (1). هذا وإن هاملت ليعارض بوضوح، من جهة أخرى، بين كائن الزمن وكأنه القويم، وذلك في الحق القويم أو في السراط المستقيم لذلك الذي يمشي جيداً. وإنه يلعن القدر الذي جعله يلد لكي يصلح زمناً يمشي معوجاً. وإنه يلعن القضاء الذي خصصه، هو هاملت، لكي يقيم العدل، ويعيد تنظيم الأشياء في مواضعها، ويعيد وضع التاريخ، والعالم، والعصر، والزمن، في الجانب الأفضل من السراط المستقيم، وذلك لكي يتقدم مباشرة متبعاً الحق، ويكون متطابقاً مع قاعدة عمله الصحيح. وتبدو هذه اللعنة الشاكية نفسها متأثرة بالاعوجاج أو بالخطأ الذي تندد به، وتبعاً لتناقض يطرح نفسه ويمتد هو نفسه، فإن هاملت لا يلعن فساد الزمن كثيراً. إنه يلعن أولاً وبالأحرى هذا الأثر الظالم لاختلال النظام، أي إنه يلعن الحظ الذي ساقه، هو هاملت، لكي يعد وضع زمن مخلوع فوق محاوره، وأن يضعه مستقيماً، وأن يعيده للحق، وإنه يلعن مهمته: أن يقيم العدل على استقالة الزمن. ويصبح ضد القدر الذي قاده إلى تصحيح خطأ، خطأ الزمن والأزمنة، وذلك بتعديل التوجه: وإنه إذ يجعل من العودة إلى الاستقامة وإلى الحق حركة للتصويب والاصلاح، فإنه يصبح ضد

1 - يجب أن أحيل هنا إلى مقاربة أكثر تنظيمياً من هذه القضايا المتعلقة بالحق والميل، وخاصة في "من الحق إلى الفلسفة" (وبالتحديد ما يخص كسانت)، منشورات غاليليه 1990. ص 80. وفي: "انفعالات" منشورات غاليليه 1993، ص 33 وما يتبعها.

هذا الشقاء، وهذا الشقاء إنما هو من غير قرار لأنه ليس شيئاً آخر سوى نفسه، أي هاملت. وإن هاملت خارج الوصل لأنه يلعب مهمته الخاصة، والعقاب الذي يقضي بالعقاب، وبالثأر، وممارسة العدل والحق تحت شكل من أشكال المسؤولية. وإن الأمر الذي يلعبه في مهمته هو الاستغفار من الاستغفار نفسه. ويكون ذلك أولاً لأن الاستغفار معطى من معطيات ولادته بمقدار ما هو معطى في ولادته. وإنه ليتعين إذن به (هذا) الذي يحدث قبله. ولقد يكون مثل جوب الذي يلعب اليوم الذي رأى مولده:

"The Time is out of joint: O cursed spite that ever I was born to set it right". " To set it right "

ترجعت هذه العبارة به " rejointer - أعاد الاتصال " (إيف بونفوا)، وبه " rentrer dans l'ordre - انتظم " (Gide)، وبه " remettre droit - استقام " (ديروكيندي)، وبه " remettre en place - عاد إلى موضعه " (مالابلات).

وإن الضربة القاسمة، والخطأ المأساوي الذي ارتكب حال ولادته نفسها، وإن فرضية فساد لا يحتمل ضمن نظام مسيره نفسه، إنما يكون لأنه هو هاملت جعل منه كائناً، وأنجبه من أجل الحق. وفي سبيل الحق. وهكذا، فإنه يدعو له لكي يعيد وضع الزمن في سراطه المستقيم، ويطبق الحق، ويعيد العدل، ويُقوِّم التاريخ، أي خطأ التاريخ.. ومن هنا، فإنه ليس ثمة مأساة، وليس ثمة جوهر مأساوي إلا بشرط وجود هذا الأصلية. وبصورة أكثر دقة، ليس ثمة جوهر مأساوي إلا بشرط الوجود المسبق لهذه الأصلية السابقة للجريمة و الطيفية على وجه الخصوص. وأما جريمة الآخر، فإنها

الجازفة التي لا يستطيع الحدث، والواقع، والحقيقة أن يتمثلوها أبداً
لحمياً وعظماً، ولكنهم يفترضونها فقط، ويعيدون بناءها، ويجعلوها
موضع استيهاهم. وإن المرء لن يكف عن متابعتها منذ الولادة،
فيحمل مسؤولية، وليس ذلك إلا لكي يصلح سوءاً في اللحظة التي
لا يستطيع أحد أن يقر به، فقط حين يعترف لنفسه جاعلاً الآخر
يعترف، وكأن ذلك عود على بسوء. فهاملت إذ يلعن القدر الذي
وجهه ليكون رجل الحق، فذلك بالضبط كأنه يلعن الحق نفسه
الذي نصّبه مقوماً للخطأ، ذلك الذي لا يستطيع أن يأتي كما الحق
بعد الجريمة، أو لا يستطيع أن يأتي بعد بكل بساطة: أي في جيل
ثاني بالضرورة، ومتأخر من حيث الأصل، ومُقدّر منذئذ لكي يرث.
فالمرء لا يرث لنفسه أبداً من غير أن يبين لنفسه مع الطيف، ومنذئذ
مع أكثر من طيف، ومع الخطأ، ولكن أيضاً مع الأمر بأكثر من
واحد. وهذا هو الخطأ الأصلي، وجرح الولادة الذي يشكو منه.
إنه جرح من غير قرار، ومأساة لا يمكن إصلاحها، ولعنة غير
محدودة تسم تاريخ الحق أو التاريخ بوصفه حقاً: فإن يكون الزمن
خارج الوصل، فذلك ما تتحقق منه الولادة نفسها عندما تسخر
شخصاً لكي لا يكون رجل الحق إلا إذا كان وريثاً مقوماً للخطأ،
أي إلا إذا كان معاقباً، ومقاصباً، وقاتلاً. ومن هنا، ستكون اللعنة
مكتوبة في الحق نفسه، وفي أصله القاتل.

وإذا كان الحق يتمسك بالشار، كما يبدو هاملت
متشكياً منه — قبل نيتشه، وقبل هايدغر، وقبل بالجمان — فهل
نستطيع أن نتوق إلى عدل يكون في يوم، في يوم لم يعد ينتمي فيه
إلى التاريخ، في يوم شبيه بالمنقذ، وقد تخلص أخيراً من قدر الشار؟
ثمة ما هو أفضل من التخلص: أن يكون غريباً للغاية، ومتافراً في

أصله ؟. وهل يكون هذا اليوم آمناً، أي سيأتي، أو يكون أكثر قدماً من الذاكرة نفسها ؟. وإذا كان من الصعب اليوم على المرء، وفي الحقيقة من المستحيل، أن يقرر بين فرضيتين، فذلك بالضبط لأن " الزمن كائن خارج الوصل " : وإن هذا سيكون التصحيح الأصلي ليوم اليوم، أو أيضاً سيكون هذا لعنة محب العدل، ولعنة اليوم الذي رأيت فيه اليوم. فهل من الممكن أن يجمع المرء حول بؤرة ما تعددية المعاني لهذه التأويلات المشوشة ظاهرياً ؟ وهل من الممكن أن يجد المرء هذه التعددية قاعدة للتعايش في هذه البؤرة، آخذاً بعين الاهتمام أن هذه البؤرة ستكون دائماً مكاناً يعاشره المعنى الأصلي وليست مكان سكن ؟ ها هي لمسة العبقريّة، والسمة العظيمة للروح، وتوقيع الشيء " شكسبير " : إجازة كل ترجمة من الترجمات، وجعلها ممكنة ومدركة من غير انتقاص. ذلك لأن وصل أطرافها سيقود إلى أن نفترض دائماً - في السعادة، والكرامة، وحسن الصورة، وحسن السمعة، والعنوان أو الاسم، والشرعية الجذابة، والمحترم عموماً، والعاقل أيضاً، وإلا فالتقاسم بالحق - وصل الأطراف، والتجمع المترابط مع نفسه، والتماسك والمسؤولية (1). ولكن إذا كان وصل الأطراف عموماً، وإذا كان مفصل " الوصلة " يفترض وجود الوصل أولاً، والسداد أو عدل الزمن، كما يفترض وجود الكائن مع نفسه أو الوفاق الزمني، فماذا سيكون الحال عندما يصبح الزمن نفسه منفصلاً، ومعوجاً، وغير متناغم، ومعطلاً، وغير موافق أو ظالماً؟ وبقول آخر، عندما يصبح مفارقة تاريخية ؟.

1 - عن الطريقة التي تتجمع فيها هذه القيم بدورها في قيم العنوان، انظر " - Titres a Precise في " Parages "، منشورات غاليليه، عام 1986.

مالذي لا يستقيم في هذه المفارقة التاريخية ؟. ربما هو الزمن نفسه، بالضبط، ويكون دائماً مثل " زماننا "، أو هو العصر والعالم فيما بيننا، وخاصياتنا كل يوم، ويوم اليوم، والحاضر بوصفه حاضراً. وإنه ليكون كذلك خاصة عندما لا تستقيم الأمور فيما بيننا تحديداً: أي عندما يسوء الحال، وعندما لا تأخذ الأمور مجراها، وعندما يكون الأمر على غير ما يرام. ولكن ألا يجب أن يكون انقطاع الوصل هذا مع الآخر، ويكون كذلك معه هذا الاعوجاج لسوء الحال، وذلك لكي يعلن الخير عن نفسه، أو العدل على الأقل ؟ ثم ألا يكون الانفصال هو إمكانية الآخر ؟ وكيف يمكن التمييز بين اعوجاجين، وبين انفصال الظالم وذلك الانفصال الذي يفتح عدم التماثل غير المتناهي في العلاقة مع الآخر، أي يفتح المكان من أجل العدل ؟ ولا يكون ذلك في سبيل العدل المحسوب والتوزيعي. كما لا يكون في سبيل الحق، ولا من أجل حساب الإعادة، واقتصاد الثأر أو العقاب (ذلك لأنه إذا كانت مسرحية هاملت تمثل مأساة الثأر والعقاب في مثلث أو طوق أوديب الذي تقدم خطوة في الكبت (فرويد، جويس)، فيجب التفكير أيضاً بأنها تذهب خارج الكبت. إذ ثمة خارج عن اقتصاد الكبت الذي يدفعه لكي يطفح بنفسه في مجرى تاريخ ما، وليكن تاريخ المسرح أو السياسة بين " أوديب ملكاً " و " هاملت ". وكذلك ليس من أجل المساواة المحسوبة، وهذا يعني إذن من أجل المحاسبة أو التبعية المماثلة والآنية للذوات أو الأشياء. وإنه لن يكون أيضاً من أجل إقامة عدل يقف عند حدود العقوبة، والإعادة، ونصرة الحق، ولكن من أجل العدل بوصفه عطاء لا يحسب وقراءة اقتصاد سنوي في الوضع السابق للآخر. ولقد كتب ليفيئاس قائلاً: " إن العلاقة مع الآخر

تعني العدل" (1) وسواء علم هاملت هذا أم لم يعلمه فهو يتكلم في افتتاحية هذه المسألة - نداء العطاء، والقراءة، ومجيء الحدث، والعلاقة الزائدة أو المفرطة - وذلك عندما يعلن "الزمن كائن خارج الوصل". وإن هذه المسألة لم تعد تنفصل عن كل تلك المسائل التي يوجس هاملت منها خفيفة، مثل مسألة الشيء-الطيف والملك، ومسألة الحدث، ومسألة الكينونة-الحضور ومسألة هذا الذي يوجد ليكون أو لا يكون، أن تكون أو أن لا تكون، وهذا الذي يوجد للقيام به، ولقد يعني هذا التفكير بعمل عمل، أو بترك عمل، أو هو التفكير بفعل أو بتركه يأتي، أو يعطاء، وإن كان هذا هو الموت. فكيف يتقاطع همُّ هذا الذي يوجد ليكون، وإن كان لينهكه، مع منطق الثار أو منطق الحق؟.

إنه لمدار من غير رأس بالضرورة ومن غير تأمين. مدار سرعة عظيمة يرتجف إزاءه، ويهتز، ويتوجه، ويضل السؤال الذي يخاطبنا هنا باسم العدل. وإنه لدرجة إشكالية بالتأكيد بالنسبة إلى ديكي. وهو واحد من الأمكنة الأكثر حساسية، ولكنه ليس الوحيد بالنسبة إلى هذا النموذج الفريد. إذ ربما سيكون اليوم Der spruch des anaximan der Dike. ولقد أول هايدغر ديكي Dike ورآه وصلة، ووصل الأطراف، والإحكام، وتقفصل الموافقة أو التناغم. إذ بمقدار ما نفكر فيه انطلاقاً من الكائن بوصفه حضوراً، فإن ديكي يقرن بتناغم الوصلة والاتفاق. وإننا لنرى أدikia على العكس من ذلك: فهو يقرن المنفصل، والمنخلع، والمعوج، وما يكون خارج الاستقامة بخطأ الظالم، بل بالحماقة (2).

1- Emmanuel Levinas, Totalité et infini, M. Nijhoff 1966 - P 62.

2- "Dike, aus dem sein als Anwesen gedacht, ist der Fugend-Fugende fug Adikia die Un-Fug, is der 1950, Martin Heidegger, "der spruch des Anaximander", dans Holzwege, Klostermann. Un-Fug" P.32,9, Tr.Fr W. Brokmier, dans chemin .., Gallimard, 1962 P 291

يعبر ديكي انطلاقاً من الكائن بوصفه حضوراً، وأنه يكون الاتفاق والجمع والموقف. وأما أدikia، فيبطل من الفصل، ويرى أنه الخلاف".

لنذكر عرضاً أن "mi fug und Recht" تعني عادة "بحق"، أو "بصواب"، "في الواقع"، أي عكس "خطأ". وإن المعادل الألماني للعبارة "out of joint"، أي بمعنى "مفكك المفاصل، مخلوع، مفصول، خارج عن نفسه، مختل، خارج عن محاوره، منفصل، معوج"، فإنه:

"aus den fugen gehen". "aus den fug". وعندما كان هايدغر يلح على ضرورة أن نفكر Dike من جانب، قبل، ومعزل عن التحديدات القانونية الأخلاقية للعدل، فإنه يجد في لغته مع "aus den Fugen"، الفرضيات المضاعفة مجتمعة ومعلقة لـ "الزمن كائن خارج الوصل": إذ ثمة شيء في الحاضر على غير ما يرام، وهذا ليس كما يجب أن يكون. وهكذا، فإن: "كلمة a-dika تقول أولاً إن dike ليست هنا. فلقد اعتدنا أن نترجم ديكى - dike بـ "حق - قسانون". وفي ترجمة كلام des spruche d'Anaximandre، فإننا نترجمها بـ "عقاب"، فإذا أقصينا تمثيلاتنا القانونية الأخلاقية، وإذا تمسكنا بما يحدث للكلام، فإن adikia تقول حينئذ هنا حيث يحكم، ثمة شيء على غير ما يرام كما يتوقع. وإن هذا يعني: ثمة شيء خارج عن محاوره، ومنفصل. ومع ذلك فما هو المقصود؟. هل هو الحاضر في إقامته العابرة (1). وإنه ينبغي أن نتكلم هنا ثانية عن الترجمة المنشورة لكي نمر كتابة هايدغر التأملية عبر هذا التحديد للحاضر من غير ريب (واللحظة،

والعصر في كل مرة)، ولكي تمر عبر هذا التوزيع الذي لا غنى عنه كما هو توزيع Weile (لحظة، لحظة تمر، برهة زمنية) أو كما هو توزيع Weilen (بقي، أقام، مكث، لبث). ولكن التأويل Weilen هو أكثر ما يبدو مهماً هنا: إنه يمر بالتاكيد. وإنه ليكون إذن لحظة عابرة بالتحديد. ولكن العبور يأتي من المستقبل إذا جاز لنا أن نقول ذلك. ويتج هذا التأويل، في جوهره، مما لم يُتج بعد، وأيضاً مما كان مجيئه أقل، والذي يقضى إذن أن يأتي. وإذا كان ذلك، فإن عبور هذا الزمن الحاضر ليأتي من المستقبل لكي يذهب نحو الماضي، ونحو ذهاب الذهاب فيه. ويتابع هايدغر قائلاً: "ولكن، إذا كان الحال كذلك، فأين توجد إذن، في الحالة الراهنة، الوصلات؟ بل أين توجد وصلة واحدة؟. وكيف يستطيع الحاضر أن يكون بلا وصلة، أي أن يكون منفصلاً؟ " أي أن يكون "خارج الوصل" ؟. ذلك لأنه يمكننا أن نترجم هايدغر، نحن قراء أناكسيماندر، بلغة هاملت: فكيف يكون هذا ممكناً، على الرغم من أن ما لا تجب معرفته هو أن الحاضر، والزمن إذن، إنما هو خارج الوصل؟. هذا، وإن بقية التأويل لا يمكن إعادتها هنا. وإنها لتستحق مقاربة طويلة ودقيقة. فلنشر فقط إلى فرضية في القراءة، وإلى مبدأ السؤال. فـ "Le Spruch" أناكسيماندر سيعني أن انفصال الوصلة ينتمي إلى حضور الحضور. وهذا ما نرجه غالباً بالظلم كما فعل ذلك نيتشه. فهل يستطيع المرء أن يبت في الأمر مع بعض "التشاؤم" أو "العدمية"، وذلك في التجربة الإغريقية للكائن؟ إن هايدغر ليشارك في هذا. ففي مواجهة المتشائم العدمي، والمتفائل، نراه يضع "الأثر" "المأساوي" لجوهر مأساوي (نحن لسنا بعيدين أبداً من أوديب وهاملت) الذي لا يعطي مجالاً للشرح بشكل "جمالي" أو

"نفسى" (1). وإن هذا ليعنى: التحليل النفسى بالنسبة إلى هايدغر أيضاً. وبعبارة عن الاتجاه الجمالى وعن التحليل النفسى، فإن هذا الأثر المأساوي ليدعونا لكي نفكر، وذلك انطلاقاً من كائن الموجود العيى. فماذا يكون هذا العطاء من ladike ؟ وما يكون هذا العدل خارج الحق؟ هل يأتي فقط تعويضاً عن خطأ، فيعيد مستحقاً، ويقيم حقاً أو عدلاً؟. وهل يأتي فقط لكي يعدل، أو هو يأتي لكي يعطي فقط بعيداً عن الواجب، والمستحق، والجريمة أو الخطأ؟ وهل هو يأتي لإصلاح الظلم فقط، أو هو يأتي ليعيد مفصلة الوصل المنفصل من الزمن، كما يقول هاملت؟.

إن الوصلة المنفصلة لتكون في حضور الحاضر نفسه. وإنها نوع من أنواع لا معاصرة الزمن الحاضر لنفسه (هذا الذي يكون في غير زمنه أو هذه المفارقة التاريخية الجذريين، والذين نحاول انطلاقاً منهما هنا أن نفكر الشبح)، إنها كلام آناكسيماندر، وإنها كما يرى هايدغر "القول ولا يقول" (2).

آ- إنها تقول "من غير لبس" إن الحاضر بوصفه حاضراً إنما يكون في l'adkia ، أي يكون، كما يترجم هايدغر (ص 327)، مشوشاً، وخارج محاوره (أو إذا كنا نريد out of joint: aus der Fuge). فالحاضر هو ما ينقضي، الحاضر ينقضي، وإنه ليقم في هذا الممر الانتقالي، وفي الغدو والروح، بين ما يغدو وما يروح، في الوسط بين ما يذهب وما يصل، وفي

1- O.C.P. 30. Tr. Fr P 291 .

2- Tr Fr P290 " Fr sagt as und sagt es nicht ", O.C.P. 328.

المفصل بين ما يغيب وما يحضر. وإن الـ "بين اثنين" هذا ليفصل التمثيل المضاعف معاً، وبوجه تكون الحركتان موصولة الأطراف. وكذلك، فإن الحاضر ليكون مأموراً، ومنظماً، ومهيأ في اتجاه الغياب، أي في التمثيل الذي لم يعد تفصيلاً، وفي التمثيل الذي لم يصبح بعد كذلك. جمع وأمر. وإن فكرة الوصل هذه هي أيضاً فكرة الأمر.

ب - ومع ذلك، فإن le spruch إذ يعلن ذلك "من غير لبس"، ليقول شيئاً آخر أيضاً - أو إنه لا يقول ذلك إلا بشرط. إنه لا يسمي انفصال الوصلة (adikia) أو "ظلم" الحاضر إلا لكي يقول إنه يجب إعطاء diken سمات حرف طباقي. (ذلك لأن الواجب أو الواجب المحتوم لـ "يجب" ربما كانا فائضاً لا ينبغي، حتى وإن ترجم نيتشه مع ذلك:

Sie mussek Buze zahlen ب: يجب أن يستغفرا). وإن المقصود هو العطاء على كل حال. عطاء la Dike. وليس ذلك إقامة للعدل، إقامة له مقابل شيء، تبعاً للعقاب، وللشداد أو الاستغفار، كما ترجم هذا غالباً (نيتشه وديبلز). فثمة عطاء، بادئ ذي بدء، من غير مقابل، وبلا حساب ومحاسبة. ومن هنا، فإن هايدغر ينتزع مثل هذا العطاء من كل أفق من آفاق الشعور بالذنب، والدين، والحق، وربما حتى من الواجب. وإنه ليريد أن يقتلعه من تجربة الشار خاصة، والتي تبقى فكرتها كما يقول "عزيزة على كل أولئك الذين يرون أن الأخذ بالشار هو العدل الوحيد". (وإن هذا لا يقلل شيئاً بكل تأكيد، في هذه الحالة كما في حالات أخرى، من أهمية قراءة منطق التأثير، سواء قامت على التحليل النفسي أم لا.

وإننا لنضرب على ذلك مثلاً بقراءة هاملت، وبأي مكان بقيت فيه قوية جداً. ومع ذلك، ومن غير أن نحرّمها من ملاءمتها، فإن هذه القراءة الأخرى لتظهر بالتحديد الانغلاق الاقتصادي، بل انغلاق القدر الدائر، كما تظهر الحد الذي يجعل ملائمة أو إحكام هذا التأويل أمراً ممكناً. فهذا الحد الأخير يمنعنا من فهم هذا، وإن كان يريد أن يعطيه الحق: فهناك المأساة، والتردد في أخذ الثأر، والمشاورة، كما أن هناك ما ليس طبيعياً أو آلياً في الحساب: إنه العصاب النفسي، إذا كنا نريد ذلك).
وأما قضية العدل، تلك القضية التي تذهب دائماً بعيداً عن الحق، فإنها لا تنفصل في ضرورتها كما في إخراجات تعارض الآراء فيها، عن قضية العطاء. وهذا العطاء من غير ذئب ومن غير شعور بعقدة الذنب، يقوم هايدغر بالتساؤل فيه عن التناقض، وذلك بحركة كنت قد استدعيت ذكرها في مكان آخر (1). ولقد سألت حيثذ نفسه بالفعل، متبعاً أثر هذا البلوتان الذي لا يسميه هنا: هل يمكن للمرء أن يعطي ما لا يملك؟ "وماذا يعني أعطى هنا؟ وكيف يجب على هذا الذي يقيم إقامة انتقالية، ويتنشر في انفصال الصلة أن يعطي صلة الأطراف؟ وهل يستطيع أن يعطي ما لا يملك؟ وإذا أعطى، أفلا يهجر صلة الأطراف تحديداً؟. وجواب هايدغر هو: لا يقوم المُعطي هنا إلا في الحضور. وأنه لا يعني الهجر فقط، ولكنه يعني، بشكل أصيل منح، أي منح هنا ما يسم الزيادة غالباً، بل الإفراط. ويكون هذا على كل حال هو ما نقدمه زيادة، وبجناناً، وخارج التجارة، ومن غير تبادل. وإن هذا ليقال في بعض المرات

1- CF Donner le temps, O.C.P. 12 n 1 et suiv et pp.201 N 1 et sauf le nom, pp

عن عمل موسيقي أو شعري. وهذه العطية هي عطية إضافية، ولكنها من غير مزاودة، وإن كانت مفرطة بالضرورة في نظر التخلي أو الحرمان الذي سيفصل عما يمكن للمرء أن يمتلكه. ألا وإن العطية تقتضي التخلي: التخلي للآخر عما يعود إليه بالذات. وما دام ذلك كذلك، فإن هايدغر يحدد حينئذ ما يعود بالذات إلى الحاضر. فإذا كان هو حاضر الآخر، وكان الحاضر بوصفه آخر، فإنه يكون صلة إقامته، وزمنه، ولحظته. ومن هنا فإن ما لا يملكه الواحد، ليس هذا الواحد أن يهجره إذن، ولكن ما يعطيه الواحد للآخر فضلاً عن ذلك، وتفضلاً، ومساومة، وتشكراً، وبضاعة، إنما يكون في تركه للآخر هذا الاتفاق مع الذات الذي يعد من خواصه ويعطيه حضوراً. فإذا كنا لا نزال نترجم Dike انطلاقاً من الكائن بوصفه حضوراً، فسيؤكد بأن "العدل" إنما هو قبل كل شيء، وأخيراً، صلة الاتفاق خصوصاً على نحو ملائم: إنها الصلة الخاصة بالآخر، أعطاها من لا يملكها. وبذا، سيكون الظلم هو انقطاع الوصل أو انقطاع الصلة.

هنا يأتي سؤالنا. هل هايدغر، كما فعل ذلك دائماً، يتعد عن أن يكون غير مساوق لصالح ما يؤول إليه بالفعل بوصفه إمكانية للصالح نفسه، للصالح المتفق عليه، بل لصالح الاتفاق الذي يجمع أو يضم بتناغم، وإن كان ذلك في الذات الحميمة للمغايرة أو للنزاعات، وقبل إقامة التركيب لنسق ما؟. فما أن يُعترف بقوة التفكير بالعدل وضرورة هذا الأمر، وذلك انطلاقاً من العطاء، أي بعيداً عن الحق، والحساب، والتجارة، وما أن يُعترف في النتيجة بضرورة (من غير قوة تحديد، وربما من غير ضرورة، ومن غير قانون) التفكير بالعطاء إلى الآخر بوصفه العطاء الذي

لا نملكه، والذي منذئذ وبشكل متناقض، لا يمكن إلا أن يعود إلى الآخر، أفلا يوجد ثمة مخاطرة إذ نسجل كل حركة العدل هذه باسم إشارة الحضور، حتى ولو كان هذا الحضور بمعنى الحدث بوصفه مجيئاً في حضور، أو كان بمعنى الكائن بوصفه حضوراً متصلاً بذاته، أو كان بمعنى خاصة من خواص الآخر بوصفه حضوراً؟ أو بوصفه حضوراً لحاضر تم تلقيه، بالتأكيد، ولكنه مناسب لمثل نفسه، ومجمع هكذا؟. وبعيداً عن القانون، وبعيداً عن الأخلاق، وأيضاً عن النزعة الأخلاقية، فإن العدل بوصفه علاقة مع الآخر لا يفترض وجود مبالغة في انقطاع الوصلة لا يمكن التقليل منها، أو مبالغة في الفوضى، أوجود تفكك في الكائن وفي الزمن نفسه، أو وجود انقطاع الوصلة الذي يستطيع وحده أن يقيم العدل أو أن يعدل مع الآخر بوصفه آخر، فيخاطر من أجل ذلك بالشر، وينزع الملكية والظلم. إذ ضد هذه كلها لا يملك ضمانة محسوبة؟. فهل ثمة عمل لا ينضيه الفعل، وهل ثمة إعادة لا تعود لكي تعيد؟ لكي يقال هذا سريعاً، ولكي تصاغ المجازفات صياغة قصوى: فههنا، في هذا التأويل لعدم الكفاية (انطلاقاً من الكائن بوصفه حضوراً أولاً ومن ملكية الخاص)، تتغلب علاقة التفكيك على إمكان العدل، كما تتغلب علاقة التفكيك (بما أنها تصدر عن الامكان الذي لا يختزل إلى عدم الكفاية ولانقطاع الوصلة المفارقة للتاريخ، لأنها تغترف من ينبوع نفسه ومن أمر تأكيدها المؤكد) على ذلك الذي يجب (من غير دين أو واجب) أن يسلم نفسه لقراءة الآخر، وحضوره أو إلى لطفه المطلق، وإلى تنافر أداة التصدير "Pre" - التي تعني بالتأكيد ما يأتي قبلي، وقبل كل حضور، وإذن قبل كل حضور مضى، ولكنها التي تأتي من المستقبل، عبر هذا السيل نفسه، أو

تأتي بوصفها مستقبلاً: أي بوصفها الجيء نفسه للحدث. ولهذا، فإن انقطاع الوصلة الضروري، وكذلك فإن الشرط غير المركب للعدل إنما يكون هنا انقطاع وصلة الحاضر، ويكون في الوقت نفسه شرط الحضور ذاته، وشرط حضور الحضور. وإذا كان ذلك كذلك، فهنا يعلن التفكير عن نفسه دائماً بوصفه فكراً للعطاء وللعدل الذي لا ينحل تفككه، كما يعلن عن نفسه بوصفه الشرط الذي لا ينحل تفككه لكل تفكير بالتأكيد. ولكن ثمة شرط هو نفسه في حالة تفكيرك، وإنه ليقى، ويجب أن يقى كذلك. هذا الشرط يمثل الأمر في انفصال عدم الكفاية. وإلا يكن ذلك، فإنه سيستريح في الوعي الطيب للواجب النجس. وسيفقد حظه بالمستقبل، وبالوعد أو النداء، وبالرغبة أيضاً (أي بإمكانه الخاص)، كما سيفقد حظه بهذا الاعتقاد الصحراوي لعودة المخلص (والذي هو من غير مضمون وليس مخلصاً محدداً)، وبهذه الصحراء اللجية كذلك، فهي "صحراء في صحراء"، وستكلم عنها فيما بعد. إنها صحراء تشير نحو الآخر، صحراء لجية وسديمية. هذا إذا كان السديم يصف السعة أولاً، والمغالة، والتفاوت في تشاؤب فم مفتوح - وفي الانتظار أو في نداء ما نسميه هنا الاعتقاد بعودة المخلص من غير معرفة: إنه مجيء الآخر، وهو القراءة المطلقة لذلك الذي سيأتي، بوصفه عدلاً، ولا يمكن التقدم عليه. وإننا لنعتقد أن مفهوم عودة المخلص هذا، سيقى سمة لا يمكن محوها - وإنه ليس في إمكان أحد محوها ولا من واجبه - من سمات إرث ماركس. وهي أيضاً من غير شك سمة من سمات الوارث، وسمة من سمات تجربة الوراثة عموماً. وإلا يكن ذلك، فإننا سنختزل سرد وقائع الحدث، والقراءة، وغيرية الآخر.

وإنه ما لم يكن ذلك كذلك، فيُخزَل العدل مجدداً إلى جملة من القواعد، والمعايير أو إلى جملة من الأمثولات القانونية الأخلاقية في إطار أفق جامع لا يمكن تجنبه (أي كحركة إعادة ملائمة، أو كحركة استغفار وتكفير، أو كحركة إعادة الاستملاك). وإن هايدغر ليتعرض إلى هذا الخطر، على الرغم من كثير من الاحتياطات الضرورية، وذلك منذ اللحظة التي يعطي فيها الغلبة، كما يفعل دائماً، للتجمع وللذات على الانفصال الذي يستلزمه خطابي للآخر. وإنه ليتعرض إلى هذا الخطر أيضاً حين يعطي الغلبة لها على الانقطاع الذي يطلب الاحترام فيطلبه الاحترام بدوره. وكذلك يفعل إذ يغلبهما على الاختلاف الذي يتفرق واحده في العديد من حيث الفحم الحجري للممطلق المختلط بالرماد، فلا يسكن أبداً مطمئناً في الواحد. وهذا ما يحدث دائماً من غير نقصان، ولكنه يحدث في أثر ذاك الذي سيأتي مغايراً. وإنه ليحدث إذن، مثل طيف، فيما لا يحدث. ولذا، فإن هاملت لا يعرف أن يهدأ في "نهاية جيدة": وإنه ليكون كذلك في المسرح وفي التاريخ على أية حال. فأن يكون الكائن خارج الوصل، سواء كان الكائن هنا أم كان الزمن، فإن هذا ليقوي الشر، وعلى القيام بالشر. ولقد يكون هذا إمكانية الشر نفسها. وربما لن يبقى من غير افتتاح هذه الإمكانية، وبعبارة عن الخير والشر، سوى ضرورة الأسوء. وهذه الضرورة لن تكون قدراً.

الأمر والقسم: هما الشيطان اللذان نبحث أن نفكر بهما هنا. ويجب أن نحاول فهمهما معاً، وأن نصل بينهما، هذا إذا كنا نريد إشارتين في وقت واحد، أي إشارة مزدوجة. ولذا، فإن هاملت يعلن: "الزمن" "خارج الوصل" بالضبط في لحظة القسم،

وفي لحظة الأمر بالقسم، والتوسل، وفي اللحظة التي يأتي فيها الطيف مرجواً لينظم من فوق، من فوق الأرض لمرة إضافية، ومن فوق المشهد: "أقسم" (act1,sc.V) وثمة متوسلون يقسمون معاً.

إننا نقرأ دائماً، بشكل ما "كلمات ماركس الثلاث". وإننا لن ننساها. وإن بلانشو ليزكرنا بأن حالنا سيكون كذلك ما سألناها، في المقام الأول، أن نفكر "بالحفاظ معاً"، وأن نفكر "بالمشتت" أيضاً. وليس المقصود هو الحفاظ على المشتت معاً، ولكن المقصود هو العودة إلى المكان الذي يحافظ فيه المشتت على نفسه معاً، وذلك من غير أن يجرح انفصال الوصل، والتبعثر أو الاختلاف، ومن غير أن يحو تبين الآخر. وإن المطلوب منا (ربما يكون فرضاً) أن نستسلم، نحن، إلى المستقبل، وأن نقسرن بهذه الـ "نحن"، هنا حيث يستسلم المشتت لهذا الاقتران الفريد، من غير متصور للتعين ولا ضمان، ومن غير معرفة، ومن غير أو قبل الوصل التركيبي للاتصال أو الانفصال، وهكذا نرى تحالف الوصل من غير قرين. ومن غير تنظيم، ومن غير حزب، ومن غير أمة، ومن غير دولة، ومن غير ملكية (إنها "الشيوعية" التي سنلقبها فيما بعد بالعالمية الجديدة).

ثمة سؤال لم يطرح بعد. ولم يطرح بوصفه نظيراً. وسيكون بالأحرى مستوراً بالجواب الفلسفي. وإننا لنقول بصورة أكثر تحديداً إنه سيكون مستوراً بالجواب الأنطولوجي لماركس نفسه. وإنه ليجيب على ما نسميه هنا - بلانشو لا يفعل ذلك - الروح أو الطيف. وإننا لنقول إنه سؤال مستور في حدود برهنة زمنية، وإنه سيكون في إطار قياس ما، بالتأكيد. ولكن هذه الكلمات تخون: إذ ربما لم يعد المقصود هو السؤال ونهدف

بالأحرى بنية أخرى للتمثيل، وذلك في حركة للفكر وللكتابة، وليس لقياس زمن معين. فالشيء يتم، وإنه يجب أن يتم هنا حيث يتكلم بلانشو عن "غياب للسؤال"، وعن المثلث الذي يستغني عن الفراغ، وعن المتلى جداً، وذلك لكي يتجنب الفراغ:

"إنه إذ يجب - عن الاستحواذ، وعن أولوية الحاجة، وعن التاريخ بوصفه سيروية للممارسة المادية، وعن الإنسان الكلي- فإنه يترك مع ذلك الأسئلة التي يجب عليها غير محددة وملتبسة: فبحسب ما يصيغ القارئ اليوم أو القارئ أمس وبشكل مختلف، لما يجب، في رأيه، أن يأخذ مكاناً في مثل هذا الغياب للسؤال - مالاً بذلك فراغاً يجب بالأحرى أن يكون دائماً مفرغاً أكثر - فإن كلام ماركس هذا يؤول تارة بوصفه إنسانياً، بل تاريخياً، وتارة أخرى بوصفه إلهادياً، بل عديمياً" (ص.ص 116-115).

فلنترجم في لغة بلانشو هذه الفرضية المغامر بها هنا: إن الطيفية التي سنحلل منطقتها إذ تكون مفتوحة من خلال توقيع ماركس بوصفها سؤالاً، بل أيضاً بوصفها وعداً أو نداء، ستكون معطاة ("إملاء فراغ"، كما يقول بلانشو، هنا حيث الفراغ "يجب أن يكون دائماً مفرغاً أكثر") بالجواب الأنطولوجي لماركس. وإنه لجواب بالنسبة إلى ماركس نفسه الذي يرى أن الشبح يجب أن لا يكون شيئاً، يجب أن لا يكون شيئاً باختصار (لا موجوداً عينياً، ولا حقيقة، ولا حياة)، أو شيئاً خيالياً، حتى وإن أخذ هذا اللاشيء جسداً، جسداً ما، سنقاربه فيما بعد. وإنه لجواب أيضاً بالنسبة إلى خلفائه "الماركسيين" في كل مكان استخلصوا فيه، واقعياً، وعملياً، وبشكل فعلي رهيب، وجهاعي.

ومباشرة، النتائج السياسية (في مقابل ملايين وملايين
الأشباح الإضافية التي لن تتوقف عن الاحتجاج فيها.
فلماركس أشباحه ولنا أشباحنا، ولكن الذاكرات لم تعد
تعرف مثل هذه الحدود: إن هذه الأشباح لتخرق
الجدران تحديداً، وإن هؤلاء العائدين، نهائياً وليس،
ليخدعون الوعي ويقفزون فوق الأجيال).

إنه لمن غير المفيد أن نحده هنا إذن، كما أنه لمن غير
المفيد أن نلج عليه إلحاحاً ثقيلًا: فلا يوجد أي ذوق بالنسبة إلى
الفراغ أو بالنسبة إلى أي كان يقيم لضرورة "التفريغ" هذه حقاً
يكون زائداً دائماً، ويهدم أبينة الإجابات الفلسفية التي تقضي بجمع
فضاء السؤال وملئه، أو بنفي المسؤولية عنه، أو باهرب من هذا
الذي سمح باستشفافه. ذلك أن المقصود هنا، على عكس الأمر
الأخلاقي والسياسي، إنما هو نداء غير مشروط كنداء التفكير الذي
لا يفصل عنه. إن المقصود هو الأمر نفسه - هذا إذا كان ثمة أمر.

وإن الذي يرن أيضاً في "كلمات ماركس الثلاث"،
هو النداء أو الأمر السياسي، والالتزام أو الوعد (إنه القسم، إذا
كنّا نريد: "أقسم"). فهذا الأداء الأصلي الذي لا ينحني
للمواصفات المسبقة الوجود، وذلك كما تفعل كل الأدعاءات التي
حللها منظرو أفعال الكلام، ولكن كتلك التي تنتج قوة قطعيتها
المؤسسة أو الدستور، والقانون نفسه، أي المعنى الذي يظهر أيضاً.
والذي يجب، والذي يبدو واجباً أن يضمّنه بالمقابل. فعنف القانون
قبل القانون وقبل المعنى، إنما هو عنف يقطع الزمن، ويفكك
مفاصله، ويخلعه، ويضعه خارج مسكنه الطبيعي: "خارج الوصل".
وإننا لنجد هنا أن الاختلاف، إذا بقي غير قابل للاختزال، وتطلبه

بشكل لا اختزال فيه فسحة كل وعد، كما يطلبه الآتي الذي يأتي ليفتحه، فإنه لا يعني فقط الإرجاء، والتأخير، والمهلة، كما اعتقدنا ذلك غالباً، وبشكل ساذج جداً. ففي الاختلاف الذي لا يمكن حبه، نجد أن هنا - الآن يطفى. ولذا تكون السرعة الكبيرة للفردة المطلقة من غير تأخير، ولا مهلة، بل من غير حضور. وهي فريدة لأنها مختلفة، وشيء آخر دائماً، وترتبط بالضرورة بشكل اللحظة، وذلك في وشك الوقوع، وفي الاستعجال: وحتى إذا اتجهت نحو ما بقي أن يأتي، فهناك الضمان (وهو وعد، والتزام، وأمر وجواب على الأمر، إلى آخره). فالضمان يهب نفسه هنا الآن، وربما كان ذلك قبل أن يؤكد قراره. وإنه ليجب هكذا من غير تأخير على اقتضاء العدل. فالعدل، تحديداً، غير صبور، وشرس، وغير مشروط.

ليس ثمة اختلاف من غير غيرية، وليس ثمة غيرية من غير فريدة، ولا توجد فريدة من غير هنا - الآن.

(لماذا الإلحاح على وشك الوقوع، وعلى الاستعجال، والأمر، وعلى كل ما لا ينتظر في كل هذا؟. ولكي نحاول أن نستخلص ما سنقوله إلى هذا الذي يخاطر، فنحن نملك أكثر من إشارة للوصول إلى العمل، أي للوصول أيضاً إلى أمر ماركس اليوم. وإن الذي يمكن أن يحدث. هو أننا نحاول أن نلعب ماركس ضد الماركسية، وذلك لكي نحيد أو لكي نخفت الأمر السياسي في التفسير الهادئ لعمل منسق. وإننا لنحس مجيء دُرْجة أو غنجة بهذا الخصوص في الثقافة وفي الجامعة بصورة خاصة. فمن أي شيء نستطيع أن نقلق هنا؟. وما نخشى من هذا الذي يستطيع أن يصبح أيضاً عملية تخفيف؟. فهذا القالب الحديث سيكون موجهاً، سواء

أردنا أم لم نرد، إلى نزع الولاية من المرجع الماركسي نزعاً يطول العمق. وسيبذل قصارى جهده، مانحاً وجه التسامح، لكي يحمّد قوة كامنة، وسيكون ذلك أولاً بتهيج مدونة، واسكات التمرد فيها (إننا نقبل العودة شريطة أن لا يعود التمرد الذي أوحى بالعصيان، والنقمة، والثورة المسلحة، والاندفاع الثوري). وسنكون مستعدين أن نقبل عودة ماركس أو العودة إلى ماركس شريطة أن نكتم هذا الذي يأمر فيه ليس فقط بفك الخطوط ولكن بالتحرك أو بالقيام بفك الخطوط (أي بالتأويل)، أو بالقيام بتحول من شأنه أن " يغيّر العالم ". وإن مثل هذا التحيد الضالع حالياً، سيحاول باسم متصور قديم للقراءة أن يتجنب الخطر: فالآن وقد مات ماركس، وخاصة وأن الماركسية تبدو ذاهبة في تفسخ كبير، كما يقول بعضهم، فإننا سنستطيع أن نشغل ماركس من غير أيما إزعاج — يقوم به الماركسيون، ويقوم به، لم لا، ماركس نفسه. أي يقوم به شبح يتابع الكلام. إننا سنقوم بالمعالجة بصفاء، وموضوعية، ومن غير انحياز: متبعين القواعد الأكاديمية، وفي الجامعة، وفي المكتبة، وفي المؤتمرات. وإننا سنفعل هذا بانتظام محترمين معايير التفسير التأويلي، والفقه لغوي. والفلسفي. ولو أننا أصحنا لسمعنا من يهمس: إن ماركس، كما ترون، فيلسوف كأي فيلسوف آخر على الرغم من كل شيء. وحتى إننا لنستطيع أن نقوله الآن. وليصمت الماركسيون، إن ماركس فيلسوف كبير، وإنه جدير بأن يظهر في برامج شهادة الأستاذية التي كان ممنوعاً فيها خلال زمن طويل. فهو ليس ملكية للشيوخ، وللماركسيين، وللأحزاب. وإنه لمن الواجب أن يظهر في عظيم قانون فلسفتنا السياسية الغربية. إنها لعودة إلى ماركس، فلنقرأه أخيراً كما نقرأ فيلسوفاً عظيماً. فلقد سمعنا هذا، وسنسمعه أيضاً.

إنه لشيء آخر ما أريد أن أحاوله هنا في اللحظة التي انقضت فيها أو أعيد فيها الإلتفات إلى ماركس. وإنه سيكون " شيئاً آخر " إلى درجة أنني، وليس هذا بسبب نقص في الزمان وفي الموضوع، سأخ زيادة على من يأمر اليوم، من غير أن أنتظر القيام بكل شيء لكي أجنب التحذير التحييدي لتظيرية جديدة، ولكي أمنع ترجيح عودة فلسفية وفقه لغوية إلى ماركس. فلنحدد، ولنلح: يجب القيام بكل شيء لكي لا تكون له كفة الغلبة، ولكن يجب أن لا يحول هذا دون أن يكون، ذلك لأنه يبقى ضرورياً أيضاً. وإن هذا ليدفعني لكي أتح عليه، ولكي أمنح الخطوة للبادرة السياسية التي أقوم بها هنا، في افتتاح هذا المؤتمر، كما يدفعني لكي لا أترك بالأحرى حالة البرنامج وللتوضيح البياني عمل التفسير الفلسفي، وكل المعرفة التي لا يزال يتطلبها اليوم هذا "الموقف المتخذ".

ولكن هنا - الآن، لا يستسلم لا في الفورية، ولا في هوية الحاضر المستعاد اسحواذها، ولا في هوية الحاضر لذاته. وإذا كان "النداء"، و"العنف"، و"القطيعة"، و"قرب الحدوث"، و"الاستعجال" يمثل، في الفقرة التالية، كلمات بلانشو، فإن الاقتضاء الذي الذي يقول عنه إنه "دائم الحضور" يجب، كما يبدو لنا، أن يكون متأثراً ضمناً بالقطيعة نفسها، أو بالتفكك نفسه، و "بانقطاع التيار" نفسه. فهذا الاقتضاء لا يستطيع أن يكون حاضراً دائماً. وإنه ليستطيع أن يكون فقط إذا كان يوجد. وإنه لا يستطيع أن يكون إلا ممكناً، ويجب عليه أن يبقى في إطار الممكن لكي يظل اقتضاء. وإلا يكن ذلك، فإنه سيعود حاضراً، أي جوهراً، ووجوداً، وماهية، ودواماً، ولن يكون أبداً الاقتضاء أو الاستعجال المفرط الذي يتكلم بلانشو عنه بحق. ف"الثورة الدائمة" تفترض قطيعة ما

يربط الدائم إلى الحاضر الجوهري، وتفترض، بصورة أكثر شمولاً،
قطيعة مع كل أونطولوجيا:

"إن الكلمة الثانية من كلمات ماركس، هي كلمة
سياسية: إنها موجزة ومباشرة. وإنها لتكون أكثر إيجازاً من الإيجاز،
وأكثر مباشرة من المباشر. ذلك لأنها تقطع تيار كل كلام. وإنها لم
تعد تحمل معنى، بل نداء، وعنفاً، وقراراً للقطيعة. وإن ما تعلن عنه
ليرتبط، باقتضاء غير صبور ومفرط دائماً، فالتفريط هو المقياس
الوحيد: هكذا، فهي تدعو إلى النضال وإلى (وهذا ما نستعجل
بنسبته) تبديده " الإرهاب الثوري " وإنها لتوصي " بالثورة الدائمة،
وتشير دائماً إلى الثورة ليس بوصفها ضرورة مؤقتة، ولكن بوصفها
قريبة الحدوث. ذلك لأن سمة الثورة أن لا تمنح مهلة إذا فُتحت
الزمن وعبرته. وإنها لتعطي حياة بوصفها اقتضاء دائم الحضور(1).

يسمى بلانشو أخيراً الضرورة انفصالاً في لغات
ماركس، أي عدم معاصرتها لنفسها بالذات. وأن تفصل هذه ذاتها
أولاً عند ماركس نفسه. فهذا يجب أن لا نكرهه، ولا أن نخزله، ولا
أن نحزن عليه. وهذا ما تجب العودة إليه من غير توقف، هنا كما في
أي مكان آخر، وذلك بخصوص هذا النص وخصوص أي نص آخر
(إننا لا نزال نحتفظ هنا لقيمة النص هذه حمولة بلا
حدود). وإن هذا ليكون تايئاً يصعب التقليل منه، كما يكون
استحالة داخلية في الترجمة على نحو من الأنحاء. وهو لا يعني
بالضرورة الضعف أو الوهن النظري. فعطل النسق لا يعد فيه خطأ.
ذلك لأن التباين يفتح، ويترك نفسه يفتحها تحطيم هذا الذي

1 - لقد كن هذا ظاهراً بشكل باهر في شهر أيار. عام 1968. ص 116 .

ينكسر، سواء جاء أم سيجيء - على شكل فريدة من الآخر. ومن هنا، فلن يكون لا أمر ولا وعد من غير هذا الانفصال. غير أن بلانشو يلح فيه (بين عام 1968 وعام 1971) لكي يحذر ليس ضد المعرفة، ولكن ضد الإيديولوجيا العلمانية التي استطاعت غالباً باسم العلم، أو باسم النظرية بوصفها علماً، أن توجد أو تصفي النص "الجيد" لماركس. وإذا بدا بلانشو هنا متفقاً مع بعض تعليقات ألتوسير، فإنه كان قد حذر سابقاً من الخطر الذي يلازمهما كما يرى:

"وأما الكلمة الثالثة فهي الكلمة غير المباشرة (وإذن فهي الكلمة الأكثر طولاً) في الخطاب العلمي. وبهذا الخصوص، فإن ماركس يكون مكرماً، ومعترفاً به من قبل ممثلي المعرفة الآخرين. وإنه ليكون بذلك رجل علم، فيستجيب لأخلاق العالم، ويقبل أن يخضع لكل مراجعة نقدية. [...] ومع ذلك، فإن كتاب "رأس المال" ليعتد كتاباً مدمراً في جوهره. غير أنه أدنى من ذلك، والسبب لأنه لا يقود عبر طرق الموضوعية العلمية، إلى النتيجة الضرورية للشورة إلا لأنه يدخل طريقة من طرق التفكير النظري، من غير أن يصوغها كثيراً، والتي تقلب فكرة العلم نفسها. فلا العلم، ولا الفكر يخرجان سالمين في الواقع من كتاب ماركس. وإن هذا ليكون بالمعنى الأكثر قوة، وذلك بمقدار ما يشير العلم إلى نفسه بوصفه تحولاً جنرياً لنفسه، وقطعة تكون دائماً موضع رهان في الممارسة، كما تكون في هذه الممارسة قطعة نظرية دائماً" (ibid).

إن هذا الفكر الآخر للمعرفة، إذا كنت أستطيع قول ذلك، لا يقصي العلم. ولكنه يقلب فيه الفكرة المسبقة ويتجاوزها. فبلانشو يعترف فيه "بمثّل ماركس". ولماذا المثّل؟. إننا لتسائل

قبل أن نعرف لماذا " مثل ماركس ". فلنلج على هذه النقطة قبل أن نستشهد أيضاً. فالمثل يتجه دائماً بعيداً عن نفسه: وإنه ليفتح هكذا بعيداً إيصالياً. فالمثل يكون للآخرين أولاً، وبعيداً عن ذاته. وفي بعض المرات يكون دائماً ذلك الذي يعطي المثل غير مساو للمثل الذي يعطيه، حتى وإن فعل كل شيء لكي يتبعه مقدماً. وإننا لنقول إن "علم الحياة" هو مثل غير كامل للمثل الذي يعطيه. وإذا كان ذلك كذلك، فليعط حين يعطي ما لا يملك، وليعط ما لا يكونه. وبهذا يفرق المثل المنفصل هكذا افتراقاً كافياً عن نفسه، أو عن الذي يعطيه لكي لا يكون، أو لكي لا يكون مثلاً بعد بالنسبة إلى نفسه. وليس علينا أن نلتزم موافقة ماركس، الذي مات بهذا من قبل أن يكون قد مات، وذلك لكي نرث منه: لكي نرث من هذا أو من ذاك، من هذا بدلاً من ذاك الذي يأتي مع ذلك به، ومن خلاله، وإلا فمنه. ("إن ما هو أكيد، هو أنني لست ماركسياً". أتراه سارر أنجلز؟ وهل يجب عليه أن يستأذن من نفسه لكي يقوله كذلك؟). ذلك لأنه لا يتردد في إشاعة أن ماركس يعيش انفصال الأوامر في نفسه عيشاً ضيقاً، وإن كانت هذه الأوامر لا يترجم بعضها بعضاً. فكيف يكون التلقي، وكيف يكون سماع الكلام، وكيف تكون الوراثة منه منذ اللحظة التي لا يترك فيها نفسه تترجم بنفسها إلى نفسها؟. ويمكن لهذا أن يبدو مستحيلاً. وإن هذا ليكون في الاحتمال مستحيلاً، ويجب الاعتراف بهذا. وما أن هذا قد يختصر في القصد الغريب لهذه المحاضرة المخصصة لأطراف ماركس وذلك كما هو الاعوجاج المعلن لدهيته، فاسمحوا لي والخال كذلك أن أعود إلى الاعتراض ثانية. فقابلية الترجمة تضمن التجانس المعطى، كما تضمن تماسكاً نسقياً منطقياً. وهذا هو ما يجعل (أكيداً، وقبلياً، وغير محتمل)

الأمر بكل تأكيد، والإرث، والمستقبل، والانقطاع، والتباين، هذا على الأقل إذا كان " يجب ". فإذا كان " يجب " على المرء أن يعطي حظه لأي " يجب " كان، فليكن هذا بعيداً عن الواجب (١).

ومرة إضافية أخرى، هنا كما هناك، وفي أي مكان يكون التطلع فيه متجهاً نحو التفكير، فإن المقصود هو ربط تأكيد (سياسي على وجه الخصوص)، هذا إذا وجد، بتجربة المستحيل التي لا يمكن أن تكون سوى تجربة جذرية للممكن.

ثمة بلانشو، إذن، وأيضاً. وإنني سأأخذ، في هذا الحذف القوي جداً، وفي هذا الإعلان الضمني تقريباً، الحرية لكي أشير إلى بعض الكلمات هنا حيث لا يفعل ذلك بلانشو. ولكنها كلمات غير دالة إلا من أجل أن ما يكون متعبداً وفي آن معاً. وهذا يعني أنني سأشير إلى إشارة التناقض من غير تناقض. وإلى إشارة الاختلاف غير الجدلي (أو " تقريباً ") التي تحترق كل أمر وتشغله:

"لن نطور هنا هذه الملاحظات أكثر. فالمثل الذي أعطاه ماركس يساعدنا لكي نفهم أن كلام الكتابة، كلام الاحتجاج الذي لا يتوقف، يجب أن يطور نفسه باستمرار وأن ينقطع بأشكال متعددة. فالكلام الشيوعي يكون دائماً كلاماً ضمناً وعنيفاً في آن معاً. سياسياً وعالمياً، مباشراً وغير مباشر، كلياً ومقطعاً، طويلاً وأنيباً تقريباً. وإن ماركس لا يعيش مرتاحاً مع تعددية اللغات هذه، تلك التعددية التي تصدم فيه وتفصل. وحتى إذا بدت هذه اللغات متجهة معاً نحو الغاية نفسها، فإنها لن تقوى

١ - نجد هذه النقطة معصلة في كتاب Passions . منشورات غاليله . 1993 .

على أن يترجم بعضها بعضاً. وكذلك، فإن تجانسها، والانزياح أو البعد الذي يبطل مركزيتها، ويجعلها غير معاصرة مما يحدث أثراً لا عوجاج يتعذر التقليل منه، إن كل هذا ليجبر هؤلاء الذين يتوجب عليهم دعم القراءة (الممارسة) لكي يخضعوا إلى تعديل لا يتوقف.

ولقد أصبحت الكلمة "علم" كلمة مفتاحية. فلنقبل هذا. ولكن لندكر أنه إذا كانت ثمة علوم، فإنه مازال لا يوجد علم. ذلك لأن علمية العلم تبقى دائماً تابعة للإيديولوجيا. وإنها لإيديولوجيا لا يستطيع أي علم خاص، وإن كان علماً من العلوم الإنسانية، أن يقلل اليوم منها. ولندكر من جهة أخرى أن أي كاتب، وإن كان ماركسياً، لا يستطيع أن يخضع إلى الكتابة كما يخضع إلى معرفة من المعارف [...]".

لقد كتب بلانشو إذن منذ ثلاثين سنة "نهاية الفلسفة" وفي هذا التاريخ الذي كان في عام 1959، دخلت إليه علامة جنائزية، شفقية، وطيفية -وانبعائية إذن. إنها علامة عصيان معاد. وإن هذا ليتطابق جيداً مع "الروح" الفلسفية: فسيرورتها نفسها تقتضي بالسير سيراً مرثياً في الرأس في لحظة اختفائها نفسها وفي لحظة "إنجازها أرضاً". كما تقتضي بقيادة الموكب من جنائزاته الخاصة والارتفاع خلال هذا السير، والتأمل أو الانتصاب على الأقل أيضاً لكي يشبت واقفاً ("بعث"، و"تعظيم"). وإن هذه اللحظة، وهذه السهرة الجنائزية المرحية للفلسفة، إنما هي اللحظة المضاعفة لـ "ترقية" الفلسفة و"موتها". وإنها لترقية في الموت. فالفلسفة - وهل هذا جديد جده مطلقاً؟ - ها هي تصبح عودتها

الخاصة. وإنها لتخالط هي بذاتها أمكنتها الخاصة بدلاً من أن تسكنها. وإن الفلسفة بطبيعة الحال هي أكثر من الفلسفة:

" لقد أصبح هذا الترفيع للفلسفة هو كل قوة عالمنا. وإن مجرى قدرنا لا يستطيع أن يتصادف مع اختفائه، فيعلن على الأقل بدء إنجازه أرضاً. وينتمي هذا الموت للفلسفة إذن إلى زمننا الفلسفي. وإنه لا يعود في تاريخه إلى عام 1917 ، ولا إلى عام 1958 ، أي إلى ذلك العام الذي أجرى فيه ماركس انقلاب النسق، كما لو أن الأمر تجربة تتطلب قوة طواف. وإن الفلسفة لتؤكد هي نفسها أو تحقق نهايتها الخاصة، وذلك منذ قرن ونصف، باسمه وباسم هيجل، ونيثشه، وهایدغر. وإنها لترى هذه النهاية بوصفها الانجاز المعرفي المطلق، وترى أن إلغاءها النظري مرتبط بتحقيقه العملي، وبالحركة العدمية حيث تهدم القيم. وإنها لترى أخيراً أن إكمال الميتافيزيق ليعد إشارة تبشر بإمكانية أخرى، لا اسم لها الآن. وهذا هو الشفق الذي يصاحب من الآن فصاعداً كل مفكر. وإنها للحظة مأتية غريبة أن تحتفل الروح الفلسفية من خلال تمجيد غالباً ما يكون بهيجاً، فتقود جنازاتها البطيئة، وتتطلع في مجراها، بشكل أوبأخر، إلى أن يحظى بعشه. وبطبيعة الحال، فإن مثل هذا الانتظار ليزاوح بين أزمة السلبية وعيدها. وإنه ليعد تجربة تم دفعها إلى نهايتها لمعرفة أن السذي يقاوم، لا يلامس الفلسفة وحدها [...] " (ص. ص 292 - 293).

ثمة قرب للحدوث ورغبة في البعث. فهل هذا إعادة ولادة (نهضة) أو هوشبح؟ إننا لا نعرف، مع قدوم الليل، إذا كان قرب الحدوث يعني أن المنتظر كان قد قام بالعودة. ترى ألم يكن قد أعلن عن نفسه سابقاً؟. والاعلان عن النفس هناك، ألا

يعني أن نكون هنا مسبقاً بشكل من الأشكال؟. إننا لا نعرف فيما إذا كان الانتظار يحضر عودة المستقبل أو إذا كان يذكر بالتكرار نفسه، بتكرار الشيء نفسه بوصفه شبحاً. وليست هذه اللامعروفة فجوة. فأي تقدم للمعرفة لا يستطيع أن يشيع انفتاحاً يجب أن لا تكون له علاقة مع المعرفة، ولا مع الجهل إذن. ويجب على هذا الانفتاح أن يحافظ على هذا التجانس بوصفه الحظ الوحيد لمستقبل مؤكد أو مؤكد ثانية بالأحرى. فالانفتاح هو المستقبل نفسه. وإنه ليأتي منه. وأما المستقبل، فهو ذاكرته، وفي تجربة النهاية، وفي مجيئها الملح، والمصر، والوشيك الوقوع أخروباً دائماً، وفي طرف الطرف اليوم، يعلن المستقبل عن نفسه فيين مما يأتي. وإن هذا ليكون أكثر من أي وقت مضى. ذلك لأن المستقبل لا يستطيع أن يعلن عن نفسه بوصفه شيئاً، أو يعلن عن نفسه من خلال نقائه إلا انطلاقاً من نهاية ماضيه: أي بعيداً، إذا أمكن ذلك، عن الطرف الأخير. فإذا كان هذا ممكناً، وإذا كان ثمة مستقبل، ولكن كيف يمكن تعليق مثل هذا السؤال، أو كيف يمكن للمرء أن يحرم نفسه من مثل هذا التحفظ من غير أن يستنتج مقدماً، ومن غير أن يحتزل المستقبل وحظه؟. ومن غير أن يجمع مقدماً؟. ولذا، يجب علينا هنا أن نميز بين ما هو أخروي وما هو لاهوتي، حتى ولو كان الرهان لشل هذا الفرق بخاطر من غير توقف بالانحياز فيما هو أكثر هشاشة أو فيما هو من حيث الكثافة أكثر خفة. ألا يوجد طرف مسيحي قصي يستطيع حدثه النهائي (قطيعة فورية، وانقطاع خارق، وغير موافقة مع المفاجأة المطلقة، ومجانسة من غير اتمام) أن يرهق، في كل لحظة، النهاية الأخيرة لمادة ما، كما هو العمل، والاتساج، ونهاية كل تاريخ؟.

السؤال هو " إلى أين؟ ". ليس فقط من أين يأتي المسيح، ولكن هل سيأتي أولاً؟ ثم أليس هو في سبيله إلى الوصول وإلى أين سيذهب؟ ولماذا المستقبل؟. إن المستقبل لا يمكن أن يكون إلا للأشباح. وماذا عن الماضي.

حين اقترحت هذا العنوان " أطيفاف ماركس "، فكرت مبدئياً بكل أشكال المخالطة التي بدا لي أنها تنظم هذا الذي يهيمن على الخطاب اليوم. وفي اللحظة التي تحاول فيها الفوضى العالمية الجديدة أن تقيم رأسماليتها الجديدة وليبراليتها الجديدة، فإن أي نفي لن يصل إلى التخلص من كل أطيفاف ماركس. فاهيمنة تنظم الاضطهاد دائماً، وتؤكد إذن الوسوسة (hantise). وإن الوسوسة لتنتهي إلى بنية كل هيمنة. ولكن هجرة " البيان " لم تكن في رأسي. ولقد تكلم ماركس - انجلز فيه، بمعنى مختلف ظاهرياً، في عام 1847 - 1848 عن الطيف، وتكلما بصورة أكثر دقة عن "الطيف الشيوعي". وإنه لطيف مرعب بالنسبة إلى كل أوروبا القديمة، ولكنه طيف شيوعي سيأتي. لقد تكلما عن الشيوعية، بالتأكيد، والتي كانت مماة سابقاً، (قبل رابطة العدلاء أو قبل رابطة الشيوعيين)، ولكنها كانت ستأتي بعيداً عن ماماها. ولقد كانت وعداً، بل وعداً فقط. وقال بعضهم إنها طيف بمقدار ما هي مرعبة. نعم، ولكن بشرط أن لا نستطيع التمييز أبداً بين ما سيأتي من الطيف وما سيعود. ويجب أن لا ننسى أن العالمية الأولى حوالي 1948 قد بقيت سرية تماماً. وأما الطيف فقد كان هنا (وإذا كان ذلك كذلك، فماذا يعني كان هنا بالنسبة إلى الطيف؟ وما هي طريقة الحضور بالنسبة إلى الطيف؟ هذا هو السؤال الوحيد الذي نريد أن

نظره هنا). ولكن هذا الذي كانه الطيف، وكانت الشيوعية، لم يكن هو هنا بالتحديد. لقد كان أمراً مرعباً بوصفه شيوعية ستأتي. وقد كان معلناً عنه تحت هذا الاسم، وذلك منذ زمن طويل. ولكنه لم يكن بعد هنا. وإنه لم يكن سوى طيف، هكذا قال حلفاؤه من أوروبا القديمة حينئذ لكي يطمئنوا: شريطة أن لا يصبح في المستقبل واقعاً فعلياً، وحاضراً حقيقياً، وظاهراً وغير سري. والسؤال الذي كان يطرح نفسه على أوروبا القديمة، كان هو سؤال المستقبل، السؤال الذي يقول "إلى أين؟"، "الشيوعية إلى أين؟". وإلا يكن ذلك "فأين تكون الشيوعية؟". وسواء كان المقصود حينئذ هو مستقبل الشيوعية أم الشيوعية في المستقبل، فإن هذا السؤال القلق لم يكن فقط هو السؤال الموجه لمعرفة الكيفية التي ستؤثر فيها الشيوعية على التاريخ الأوروبي في المستقبل، ولكن كان أيضاً، وبصور أكثر خفية، هو هل سيكون ثمة مستقبل لأوروبا وتاريخ. ولهذا. فإن الخطاب الهيجلي، في عام 1848، عن نهاية التاريخ في المعرفة المطلقة قد رنّ في أوروبا، وتناغم جيداً مع قرعات حزن أخرى. وأما الشيوعية، فقد تميزت جوهرياً من الحركات العمالية الأخرى بامتها العالمي. وإننا لن نجد أي حركة سياسية منظمة في التاريخ الإنساني قد قدمت نفسها بوصفها سياسة أرضية، مدشنة بهذا الفضاء الذي هو فضاؤنا الآن، والذي يلامس اليوم حدوده، حدود الأرض وحدود السياسة.

ولقد أراد ممثلو هذه القوى أو ممثلو كل هذه السلطات، أي الدول أن تطمئن نفسها. لقد أرادوا أن يكونوا أكيدين. وكانوا إذن أكيدين، لأنه ليس ثمة فرق بين أن يكون المرء أكيداً "وبين" يريد أن يكون أكيداً". وإنه لمن المؤكد أن

الحدود بين الطيف والواقع الحاضر فعلاً، وبين الروح وال Wirklichkeit كانت مضمونة. وأنه يجب أن تكون مضمونة. يجب أن تكون مضمونة. ليس أنها كانت يجب أن تكون كذلك. فزمان هذا اليقين، هي تنقسمه مع ماركس نفسه (وهذه هي كل القصة، وإليها سنعود: لقد كان ماركس يفكر بكل تأكيد، من جاتبه، من الجانب الآخر، بين الشبح وبين الفعلية التي يجب أن يكون قد تم تجاوزها، مثل البطوبيا، وذلك بواسطة التحقيق، أي بواسطة الثورة. ولكنه لم يكف عن الاعتقاد، هو أيضاً، بوجود هذه الحدود، بوصفها حداً واقعياً وتميزاً تصورياً. فهل كان هو أيضاً كذلك؟ لا، إنه شخص آخر فيه. من؟. إنه " الماركسي " الذي ابتدع ذلك الذي هيمن طويلاً باسم " الماركسية "، والذي كان مسكوناً أيضاً بما يحاوله من فوركلور).

اليوم، أي بعد قرن ونصف من هذا، نجد أنهم عديدون أولئك الذين، في كل أنحاء العالم، يقلقهم طيف الشيوعية. هذا على الرغم من أنهم مقتنعون أن المقصود إنما هو طيف من غير لحم، ومن غير واقع حاضِر، ومن غير فعالية، ومن غير آنية، فالمقصود هذه المرة هو طيف زُعم أنه ماضٍ. وأن هذا لم يكن سوى طيف، ووهم، واستيهام، ولم يكن سوى شبح كما اتفق على ذلك في كل مكان. وإن التأوه انفراجاً لأمر لا يزال قلقاً: فلنفعل ما يمنع مجيئه مستقبلاً. غير أن الطيف في حقيقة الأمر هو المستقبل، وأنه ليعود دائماً، وأنه لا يقدم نفسه إلا كذلك الذي يستطيع أن يأتي أو أن يعود: وكانت قوى أوروبا القديمة تقول في القرن الماضي: يجب عليه، في المستقبل، أن لا يتجسد، لا جهرراً في الحياة العامة، ولا

سرا. وفي المستقبل، كما اتفق في كل مكان اليوم، يجب أن لا يعاود تجسده: ويجب علينا أن لا نتركه يعود ثانية، وما كان ذلك كذلك إلا لأنه كان قد مضى.

ما هو الفرق بالضبط بين قرن وآخر؟. هل الفرق هو بين عالم ماضٍ - عندما يتمثل الطيف فيه تهديداً سيأتي - وبين عالم حاضر، أي اليوم حيث سيمثل الطيف تهديداً، بعضهم يريد أن يعتقد بأنه مضى، وأنه يجب أيضاً، وفي المستقبل أيضاً، تعزيز عودته؟.

لماذا يكون الإحساس بالطيف في الحالين كما لو أنه تهديد؟. وما هو الزمن، وهو تاريخ طيف ما؟. وهل يوجد للطيف حاضر؟. وهل ينظم ذهابه وإيابه بحسب التابع الخطي لما هو قبل وما هو بعد، بين حاضر - ماضٍ، وحاضر - حاضر، وبين حاضر - مستقبل، بين "زمن واقعي" و "زمن مؤجل"؟.

إذا كان يوجد شيء مثل الطيفية، فثمة أسباب للشك في هذا النظام المطمئن للحاضر في تعدده، وخاصة للحدود بين الحاضر، والواقع الحالي، أو حاضر الحاضر، وكل ما يمكننا أن نجعله معارضاً له: الغياب، وعدم الحضور، وعدم الفاعلية، وعدم الارتباط بالزمن الحاضر، والافتراضية أو حتى الصورة بشكل عام. ويجب الشك أولاً بمعاصرة الحاضر لنفسه. وربما يجب أن نسأل أنفسنا، قبل أن نقيم الفرق بين طيف الماضي وطيف المستقبل، وبين حاضر الماضي وحاضر المستقبل، إذا ما كان أثر الطيفية يقضي باحباط هذا التعارض، بل باحباط هذا الجدل بين الحاضر الفعلي وبين آخره. وربما يجب أن نسأل أنفسنا إذا لم يكن هذا التعارض، وإن كان

جدلياً، حقلاً مغلقاً دائماً وبدهية مشتركة من أجل المنافسة الشديدة بين الماركسية وبين فرقة أو بين تحالف خصومها.

وإنني لأرجو معذرتكم على التجريد في الصياغة بالنسبة إلى بدء كهذا.

لقد تشكل، في منتصف القرن الماضي تحالف ضد هذا الطيف، ومن أجل طرد الشر. ولم يسم ماركس هذا الانغلاق " التحالف المقدس "، فهذا تعبير استخدمه في مكان آخر. وإنما لنجد في " البيان " أن تحالف المتأثرين القلقين يجمع، سرياً إلى حد ما، طبقة النبلاء ورجال الدين - في العصر القديم لأوروبا، وذلك من أجل تنفيذ غزو ضد ذلك الذي سكن ليل ساداتها. ففي لحظة الشفق، قبل أو بعد ليل كابوسي، وفي النهاية المفترضة للتاريخ، تقوم " مطاردة مقدسة تدعمها كلاب الصيد ضد الطيف ": " فلقد تحالفت كل قوى أوروبا القديمة في مطاردة مقدسة تدعمها كلاب الصيد ضد هذا الطيف ".

سيكون من الممكن إذن أن يتحالف المرء سراً ضد الطيف. ولكن لو أن ماركس كان قد كتب " بيانه " بلغتي، ولو أن أحداً ساعده في ذلك، كما يمكن دائماً لفرنسي أن يحلم، فبإني متأكد بأنه كان سيراهن على الكلمة " تعزيم ". ثم إنه لو فعل ذلك، لكان شخص اليوم التعزيم نفسه. ولن يكون هذه المرة في أوروبا القديمة فقط، ولكن في أوروبا الجديدة، وفي العالم الجديد، الذي اهتم

به سابقاً كثيراً منذ قرن ونصف، وفي كل مكان في العالم، وفي النظام العالمي الجديد (*) حيث تمارس أيضاً هيمنة هذا العالم الجديد، أريد أن أقول هيمنة الولايات المتحدة. وإنها هيمنة حرجة إلى حد ما، وإنها إلى حد ما أكثر اطمئناناً من أي وقت مضى.

إن للكلمة "تعزيم" حظاً في جعل المعنى يشغل وينتج، من غير إعادة تملك ممكن، فضل قيمة تائهة للأبد. ذلك لأنها تجمع بين نظامين من نظم القيمة الدلالية. فماذا يكون "التعزيم"؟.

يجمع الاسم الفرنسي Conjuraton بين معاني كلمتين إنكليزيتين وكذلك أيضاً بين كلمتين ألمانيتين ويؤلف بينهما.

1- Conjuraton، تعني من جهة أولى Conjuraton (المترادف الإنكليزي)، وهي تعني كلمة تشير بنفسها إلى شيئين في وقت واحد.

أ - تعني "Conjuraton" "من جهة أولى" la conspiracy - المؤامرة (في الإنكليزية Conspiracy، وفي الألمانية Verschwörung) القائمة بين أولئك الذين يلتزمون بشكل احتفالي مُقسّمين بقسم أن يناضلوا ضد سلطة عليا. وإن هاملت، بالنسبة إلى هذه المؤامرة ليدعو، مستدعياً "رؤية" ما كان منذ قليل، كما يدعو "الشبح الأصلي"، وذلك عندما يسأل هو راسيو ومارسيلوس أن يقسما، أن يقسما على سيفه، ولكن أن يقسما أو أن يتشاركا في مكيده بخصوص الظهور الطيفي نفسه،

* - إنني أقترح ترجمة كلمة "نظام" — ordre بكلمة "أمر" وذلك نظراً للسيناسة الأمريكية من جهة، ولأن الكلمة تحتل هذا المعنى. ثم إنني أرى في هذه الترجمة قراءة للفكر الأمريكي المعاصر، وإن كلمة "أمر" لتدل على ذلك دلالة واضحة وبذلك تصبح العبارة "الأمر العالمي الجديد" (المترجم).

وأن يتعاهدا بالحفاظ على السر بخصوص ظهور شبح شريف يتآمر من تحت المسرح مع هاملت لكي يطلب الشيء نفسه من المتآمرين: "الشبح يصبح تحت خشبة المسرح أقسم على ذلك". فالشبح هو الذي يفرض الاشتراك في مكيدة لاسكات الشبح. وإنه ليرغب منهما أن يتعاهدا بالحفاظ على سر ذلك الذي طلب مثل هذه المؤامرة: فيجب أن لا يعرف أحد من أين يصدر الأمر، والمؤامرة، والسر الموعود. فثمة ابن، وثمة "شبح الأب الشريف". وإن الشبح المفترض أنه شريف، أي روح الأب، ليتآمر لكي يجعل مثل هذا الحدث يحدث.

ب - إن "conjuraton - تعزيم، رقية" لتعني من جهة أخرى رقية سحرية موجهة للإستحضار، وللجلب بواسطة الصوت. وللاستدعاء تعويذة أو روح من الأرواح. وإنها لتعويذة تطلق في النهاية نداء يقوم بالجلب بواسطة الصوت، وإذن فإنه يقوم بالجلب تحديداً لذلك الذي لم يكن هنا في اللحظة الحاضرة للنساء. وهذا الصوت لا يصف، وإن ما يقوله لا يثبت شيئاً، غير أن كلامه يحدث الوصول. وإن الاستخدام هو ما نصادفه أيضاً في فم الشاعر في افتتاحية Timon d Atbenes. فبعد أن سأل "كيف هو العالم؟". وبعد أن قال له الرسام "إنه يستهلك نفسه. يا سيدي، بمقدار ما يرقى عمراً"، صرخ الشاعر "أجل، إن هذا لأمر معروف جيداً. ولكن ألا توجد فيه بعض النوادر الخاصة، وبعض الغرائب التي لا يطال عددها إلا بعض الأمثلة القليلة؟. انظر إذن". ويدخل من أبواب متفرقة صائغ، وتاجر، وبائعون آخرون. "يا سحر الكرم ! إن كل هذه الأرواح قد استدعتها قدرتك. فأنا أعرف التاجر:

" ذلك على الدوام معروف جيداً،

ولكن أية ندرة خاصة؟ أي غريب

ليس لأجزائه المتنوعة من نظير؟

يا لسحر السخاء ! إن كل هذه الأرواح قد استحضرتها قوتك

إنني أعرف التاجر ."

إن ماركس ليستدعي أكثر من مرة تيمون داثينيس، وذلك كما يستدعي تاجر البندقية، بصورة خاصة، في الإيديولوجيا الألمانية. وإن الفصل المكتوب عن " مجمع ليزينغ الديني — القديس ماكس " يعطي فيه، كما سنحدده، دراسة موجزة عن الروح، أو مسرحية غير متناهية للأشباح. وثمة " خلاصة شيوعية " تدعو تيمون داثينيس. وسيظهر الاستشهاد نفسه في النسخة الأولى لكتاب "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي". وإن المقصود هو إزالة التجسيد الطيفي. فظهور الجسد من غير جسد المال: ليس جسداً من غير حياة أو جثة، ولكنه حياة من غير حياة شخصية، ومن غير خاصية فردية. وليس من غير هوية (فالشبح واحد " هو"، وليس صورة على العموم، وله أنواع من أنواع الجسد، ولكنه من غير ملكية ولا حق له في الملكية " الواقعية " أو " الشخصية "). ولذا، يجب تحليل الشيء الخاص بالملكية، وكيف تُحيد الملكية العامة للمال، وتزيل التجسيد، وتحرم كل ملكية من اختلافها الشخصي. ولقد احتوت عبقرية شكسبير منذ قرن ونصف هذا التشييع للشيء في ذاته، وقالته بشكل أفضل من أي كان. فالنوعية الفطرية لروعه الأبوية تُستخدم مرجعاً، ورعوناً

أو تأكيداً في الحرب الكلامية، أي في الحرب الدائرة حالياً —
بخصوص الطيف الائتماني للقيمة، وللمال أو لعلامته النقدية، أي
للذهب:

" كان شكسبير يعرف أفضل من برجوازيينا
الصغار، المولعين بالنظريات، كم يكون للمال، وهو
الشكل الأكثر عمومية من كل الملكيات، من علاقة قليلة
مع خواص الشخص [...] ."

ويدفع الاستشهاد أيضاً نحو الظهور، وهذه فائدة
إضافية ولكنها في الواقع ضرورية تماماً، تيمية * لاهوتية. إنها تلك
التي ستربط دائماً، وبشكل غير منقوص، الإيديولوجيا بالدين
(بالوثن أو بالحرز) كما تربطه بصورتها الرئيسة، وهي نوع من
"الإله المرئي" يتجه نحوه العابد، في الصلاة، والابتهاال. فالدين،
وسنعود إليه، لم يكن بالنسبة إلى ماركس إيديولوجيا بين
إيديولوجيات أخرى. فما ستعلن عنه عبقرية الشاعر الكبير -
وكذلك روح الجلد - من خلال نبوءة لامعة، سريعة وبعيدة، يبدو
أن ماركس يقوله، كما يقوله زملاؤنا البرجوازيون الصغار في
النظرية الاقتصادية. إنه صيرورة الذهب إلهاً، ذلك لأنه شبح وثن
في آن معاً، وإله حساس. وبعد أن وسم ماركس التجانس بين
ملكية المال والملكية الشخصية (ثمة أشياء قليلة يفعلها
بينهما)، يضيف بأنهما في الحقيقة، وهذا تدقيق هام كما يبدو لي،
ليستا مختلفتين فقط، ولكنهما متعارضتان. ولقد اقتلع عندئذ، عندما
قطع في جسد النص تبعاً لاختيارات يجب تحليلها عن الأب، فقرة

* - " تيمية - Fithichisme : عبادة الأشياء المسحورة (المترجم).

طويلة من هذا المشهد المعجز (acte IV, sc. 111) من مشاهد
تيمون داتينيس. فماركس يحب كلمات هذه اللعنة. ويجب على
المرء أن لا يغطي بالصمت أبداً لعنة العادل. ويجب أن لا يجعله
يصمت أبداً في النص الأكثر تحليلاً من نصوص ماركس. ذلك لأن
اللعنة لا تُنظر، ولا تكفي بقول ما هو كائن، إنها تصرخ بالحققة،
وتَعِدُ، وتثير. وإنها ليست شيئاً آخر سوى ابتهاج، كما يدل اسمها
على ذلك. فهذا الابتهاج الذابل يكرس المرء لخدمة اللعنة. وإن
ماركس ليمتلك كلمات هذه اللعنة لنفسه، وذلك بمتعة لا تستطيع
إشاراتنا أن نخدع أحداً. وإذ يعلن تيمون حقه على الإنسانية،
فإنه يفعل ذلك بغضب نبي يهودي، ويستعير في بعض المرات
كلمات إيزيكيل نفسها. وهكذا، فإنه يلعن الفساد، ويرمي اللعنة،
ويصيح بالدعارة: الدعارة أمام الذهب - ودعارة الذهب نفسه.
ولكنه يأخذ فسحة من الوقت لكي يحلل، وتلك هي الكيمياء
المشوّهة، ثم يندد بانقلاب القيم، وبالتزوير، وباليمين الغموس
الذي يكون هو القانون. ويمكن للمرء أن يتصور صبر ماركس غير
الصبور (بدلاً من انجلز)، بينما كان يخطط بريشته زمناً طويلاً،
وباللغة الألمانية، غضب لعنة نبوية:

بمقدار ما يجعل هذا

الأسود أبيض، والقبيح جميلاً، والخطأ صواباً

والحقير نبيلًا، والعجوز شابًا، والجبان مقدامًا...

فإن هذا العبد الأصفر...

سيقدّس الجذام الأبيض...

فانظر بماذا تتزوج الأرملة المنهوكة ثانية، وهي

التي ستجعل حنجرة غنغريني المستشفى ترتفع،

فهذا يعطرها، ويتبلها

بنيسان جديد...

... أنت، أيها الإله المرني،

يامن يربط المتنافرات برباط وثيق

ويرغمها على القبل

وانه لمن بين كل سمات هذه اللعنة الواسعة للعنة، كان
يجب على ماركس، في الاختزال الذي قام به لاستشهاد طويل، أن
يمسح تلك التي كانت تهمنا هنا أكثر. ونجد من ذلك مثلاً الآراء
المتعارضة، والرباط الزوج الذي يحمل فعل القسم والتعزيم إلى
تاريخ البيع نفسه. فحفار القبور - النبي في لحظة دفن الذهب
والمعزقة في يده، والذي كان كل شيء ما عدا أنه لم يكن إنسانياً،
لا يكفي باستدعاء قطيعة النذور، وولادة الأديان وموتها. " فهذا
المال الأصفر يحبك النذور ويقطعها، ويسارك الملعون " (1) . وإن
تيمون ليرجو الآخر أيضاً، ويسأله بالخاح أن يعيد، ولكنه
يرجو هكذا حائناً يمينه ومعزفاً بحشته بحركة واحدة منشطة. وإنه
ليرجو في الحقيقة متظاهراً بالحقيقة، أو متظاهراً بالوعد على الأقل.

1- Victorhugé, Bibliothèque de la Shakespeare, Timen d'Athenes, Tr François pleiade, T 2. p.1223

ولكن إذا كان يتظاهر بالوعد، فإنه في الحقيقة يعد أن لا ينجز وعده، أي أنه يعد أن لا يعد: فهو يحث باليمين أو هو يجحد في لحظة القسم نفسها. ثم إنه ليرجو توفير الأيمان، وذلك في نتيجة المنطق نفسه. وبهذا يكون كما لو أنه يقول لنفسه في النتيجة: أرجوكم، لا تخلفوا، واجحدوا حقكم في اليمين، تخلصوا عن قدرتكم في القسم، فحين لا نألكم أن تقسموا على كل حال، غير أننا نألكم أن تكونوا اللامخلفين الذين هم أنتم، العواهر، أنتم الذين تكونون المدعارة نفسها، أنتم الذين تعطون أنفسكم للذهب، وأنتم الذين تعطون أنفسكم من أجل الذهب، وأنتم الذين تتجهون إلى اللامبالاة العامة، وأنتم الذين تخلصون في السوازن بين الملائم وغير الملائم، وبين الثقة وفقدان الثقة، وبين الإيمان والكذب، وبين "الحق والباطل"، وبين اليمين وحث اليمين والجحود، إلى آخره. أنتم يا عواهر المال، إنكم ستذهبون إلى حد جحود مهنتكم أو جحود ميولكم (العاهرة تجحد) من أجل المال. وستكونون كقوادة تتخلي حتى عن عاهراتها من أجل المال.

إن الأمر ليمس جوهر الإنسانية نفسه. فالرباط المزدوج المطلق إنما يكون بخصوص الرباط أو بخصوص القفز. فيؤس لا يتناهى وخط للأداء يصعب أدائه — يسمى الأداء هنا حرفياً ("Perform", "Perform", "تلك هي كلمات تيمون عندما يعد أن لا يوفي بوعده، داعياً بذلك إلى اليمين الغموس أو إلى الجحود). وإنها لتعد قوة، كما تعد ضعفاً لخطاب إنساني متكرر عن الإنسان. يقول تيمون لآلسياد (IV, sc. III acte):

"عندي بصد اقتك، ولكن لا تحافظ على وعدك. وإذا كنت لا تستطيع أن تعد، فلتبارك الآلهة لكونك إنساناً. أما إذا حافظت على وعدك فلتخزك لكونك إنساناً".

ثم يقول لغريبي ولتيماندرالذين يطلبان الذهب، ويسألان إذا ما كان تيمون يمتلك منه فضلاً:

"إنه ليكفي مما يجعل عاهرة تتخلى عن تجارتها وبشكل حرقى أكثر: إنه ليكفي المرء لكي يجحد المرء مهنته، وبضاعته، وصنعتة، بما أنها تتطلب التزاماً بمهنة الذات، وإنه ليكفي لكي تتخلى قوادة عن صناعة العاهرات. فإنا أيتها النساء العاهرات امددن فوطكم. وأنتم أيها الآخرون، فإن أحداً لن يطلب منكم الأيمان إفا أنتم غير محلفين، ولا تملكون أهلية التحليف، هذا على الرغم من أنكم مستعدون، وإنني لأعرف هذا، أن تقسموا، أن تقسموا أشد الأيمان، إلى أن تقشعر الآلهة الخالدة التي تسمعكم بزلزال سماوي. وفروا الأيمان إذن: فأنا أثق بغرائزكم. وكونوا عواهر على الدوام".

إن تيمون ليثق بنفسه، وهويته بخطابه إلى الدعارة أو إلى عبادة المال، وإلى التميمة أو إلى الوثنية نفسها. وإنه ليصنع يقيناً، فيعتقد، فيريد أن يثق، ولكن فقط بلعنة مبالغمة متناقضة: وإنه ليتصنع هو نفسه الثقة بمن هو في عمق الجحود بالذات، وعمق ذلك الذي ليس قادراً أو ليس أهلاً للقسم، ويبقى مع ذلك مخلصاً للغريزة الطبيعية، تماماً كما لو أن في الأمر التزاماً عزيزاً، ووفاء للذات بالطبيعة الغريزية، وقسماً من الطبيعة الخالية قبل قسم المواضعة، واجتماع أو الحق. وإن هذا الوفاء ليكون وفاء لغري

الوفاء، وإنه ليكون الاستمرار الكامن في الجحود. وإننا لنستطيع أن نشق بهذه الحياة التي تُسَرَّقُ بانتظام. فهي تخضع، بهذا الخصوص، بلا ريب إلى قدرة اللامبالاة، إلى قدرة هذه اللامبالاة القاتلة والتي هي المال. والطبيعة شيطانية، وإنها لسيئة سوءاً جذرياً في هذا، ولذا فهي دعاة، وإنها لتسرق بإخلاص. ولقد نستطيع هنا أن نشق بها، فهي مسرقة للخيانة نفسها، ولخنت اليمين، وللجحود، وللكذب، وللصورة.

ثمة من لم يكن قط من الطيف بعيداً. وإن هذا المعروف جيداً: إنه المال، وإنه بشكل أكثر دقة، الإشارة المالية. ولقد وصفهما ماركس دائماً في صورة المظهر أو التمثال، أو الطيف على وجه الدقة. إنه لم يصفهما فقط، بل عرفهما أيضاً، ولكن تمثيل المتصور بالصورة قد يبدو واصفاً " شيئاً " من أشياء الطيف، أي "شخصاً ما". فما هي ضرورة هذا التمثيل بالصورة؟ وما هي علاقته بالمتصور؟ هل هي علاقة حادثة؟. هذا هو الشكل الكلاسيكي لسؤالنا. وما أننا لا نعتقد بأي حدوث، فإننا سنقلق من الشكل الكلاسيكي (الشكل الكائني في الحقيقة) لهذا السؤال الذي يبدو وقد وضع في المكان الثاني، أو الذي يبدو واضحاً ترسيمة الصورة موضعاً بعيداً، بينما هو يأخذ مأخذ الجد. ويشرح لنا كتاب "تقد الاقتصاد السياسي" (1) كيف ينتج الوجود المالي، والوجود المعدني، من ذهب وفضة، ما تبقى. ومن هذا الباقي لن يكون، ولن يبقى سوى ظل لاسم عظيم: " إن جسد المال ليس

4- l'enumeraire, le signe de Contribution'a la critique de l'economie politique, II B, Ilc
valeur, Tr.M.Husson, G.Badia Editions Sociales, 1957, P.77

سوى ظل " (1) . وإن الحركة المثالية التي وصفها ماركس حينئذ
 جميعاً، سواء كان ذلك بالنسبة إلى المال أم بالنسبة للإيديولوجيات،
 إنما هي من انتاج الأشباح، والأوهام، والتمائيل، والمظاهر أو
 التحليلات. وإنما لنجده، بعد ذلك، يقارب هذه الفضيلة الطيفية
 للمال من هذا الذي يعتمد، رغبة في الكنز، على استخدام المال
 بعد الموت، في العالم الآخر (2) ، تماماً كما لو أن المال كان هو أصل
 الروح وأصل البخل. ويقول بلين الذي استشهد به ماركس تماماً
 بعد ذلك : في المال يكمن أصل البخل. وإن التعادل بين الغاز
 والروح ليضاف إلى السلسلة في مكان آخر. ولذا، فقد كانت
 الصورة الاستعارية للبضائع تمثل سيرورة مثالية مغيرة للوجه، وإنما
 نستطيع أن نسميها بكل مشروعية " الطيف الشعري ". وعندما
 تصدر الدولة العملة الأولى بالاكراه، فإن تدخلها ليشبه " السحر "
 الذي يحول الورق ذهباً. وإن الدولة لتظهر حينئذ، لأن الأمر
 مظهر، بل ظهور. وإنما " لتبدو الآن. بسحر هذه الدفعة تلك التي
 تسم الذهب وتطبع العملة | محولة الورق إلى ذهب. وإن هذا
 السحر لينشغل دائماً بالقرب من الأشباح، ويعقد الصفقات معها،
 فيضاعف أو ينشغل هو نفسه، فيصبح صفقة، الصفقة التي يعتدها
 في عنصر الوسوسة نفسه. وتجذب هذه الصفقة دافني الموتى،
 أولئك الذين يعالجون الجثث، ولكنهم يعالجونها لكي يسرقوها،
 ولكي يقوموا بمواراة المتوارين، فهذا ما يبقي شرط " ظهورهم ".
 وهذا هو مسرح حفاري القبور وهذه هي تجارتهم. ويقول ماركس
 إنه في أوقات الأزمة الاجتماعية، عندما يكون النزف الاجتماعي
 " داخلاً بالقرب من الجسد الذي هو عصبه "، فإن الطمر الفكري

1-O.C.P.95.

2 - ثمة هنا سلسلة دلالية، قمنا بتحليلها في Glas (عند هيجل) وفي (De
 l'esprit) عند هايدغر، وفي la question

للكنز لا يدخل ألا بوصفه "معدناً غير مفيد"، حُرِّم من روحه المالية. وإن مشهد الطمر هذا لا يذكر فقط بالمشهد الكبير للمقبرة ولفاري القبور في هاملت، وذلك عندما يقترح أحدهم أن يطول عمل "ماكير الخطير" زمناً أكثر من كل الأعمال الأخرى: أي إلى يوم الحساب. إن مشهد طمر الذهب هذا يستدعي لمرة إضافية وبدقة أيضاً تيمون داتينيس. فالمعدن غير المفيد للكنز، في بلاغة ماركس الجنائزية، يصبح بعد الدفن مثل رماد الانتقال المبرد، ومثل الكيميائي. ويصبح الخيل، والكانز، والمضارب، في كسده الضائع، وهذيانه الليلي، شهيداً من شهداء قيم التبادل. فهو لا يبادل لأنه يحلم بتبادل مجرد. (وإننا سنرى في كتاب رأس المال، كيف أن ظهور قيم التبادل إنما يكون هو الظهور. وإننا لنسميه رؤية، وهلوسة، وظهوراً طيفياً بحثاً، هذا إذا كانت هذه الصورة لن تمنعنا من أن نتكلم هنا عن الخاص بالضبط). وإذا كان الحال كذلك، فإن الكانز ليتصرف كما يتصرف الكيميائي، وأنه ليعتمد على الأشباح، وعلى "إكسبرات الحياة" و "حجر الفلاسفة". فالمضاربة يفتها الطيف دائماً ويسحرها. وتبقى هذه الكيمياء مكرسة لظهور الطيف، وإلى الوسوسة، وإلى عودة الأشباح. فهذا يبدو في أدبية النص، وإنه لأمر تهمله الترجمات أحياناً. وعندما يصف ماركس التحويل، في هذه الفقرة، فإنه يقصد الوسوسة. وما يجريه بشكل كيميائي، إنما هي التبادلات، أو اختلاطات الأشباح، أو التركيبات، أو التحولات الطيفية بجنون. ولذا تحتل مفردات الوسوسة والأشباح واجهة المشهد. وهذا ما نترجمه بـ "استيهامية الكيمياء المخنونة" (الشكل المانع للثروة، والمتحجر، وإكسبير الحياة، وحجر

**الفلاسفة. تختلط هذه كلها في استيهامية الكيمياء
المجنونة).**

ويمكن أن نقول باختصار، على أن نعود إلى هذا من غير توقف، إن ماركس لم يعد يحب الأشباح كما يحبها خصومه. وهو لا يريد أن يعتقد بها. ولكنه لا يفكر إلا بهذا. وإنه ليعتقد اعتقاداً يقيناً بما هو مفروض أن يميزها من الواقع الفعلي، ومن الفعالية الحية. فيظن أن في استطاعته أن يعارض بينها كما يعارض الموت الحياة، وكما تعارض مظاهر الصورة التي لا طائل منها في الحضور الواقعي. وهو إذ يعتقد اعتقاداً يقيناً بحدود هذه المعارضة، فلأنه يريد أن يندد، وأن يطرد، أو لأنه يريد أن يعزّم (يطرد الأرواح الشريرة. متر.) الأطياف، ولكنه يريد ذلك بالتحليل النقدي، وليس عن طريق السحر المضاد. ولكن كيف يمكن للمرء أن يميز بين التحليل النقدي الذي يتصدى للسحر وبين السحر المضاد الذي ما زال كائناً؟. وإنما لنطرح هذا السؤال أيضاً بخصوص كتاب "الإيديولوجيا الألمانية". ولنذكر بأمر أيضاً، قبل أن نعود إليه فيما بعد، بأن "مجمع ليبزيغ الديني — القديس ماكس (ستيرنير) لينظم مطاردة للشبح لا تقاوم ولا تنتهي. وإنها لا تقاوم بوصفها نقداً فحلاً، ولكن أيضاً بوصفها قسراً، ولا تنتهي كما نقول ذلك عن تحليل ما. ولكن تكون في المقاربة أية مفاجأة من غير ريب.

إن هذا العداء للأشباح، هذا العداء المذعور، ليدافع عن نفسه ضد الأرواح في بعض المرات بضحك صاخب. ولعل هذا يكون هو الأمر المشترك الذي جمع بين ماركس وخصومه على الدوام. ولقد أراد أن يعزّم أيضاً الأشباح، وكل ما لم يكن لا الحياة

ولا الموت، أي معاودة التجلي لظهور لن يكون أبداً لا التجلي ولا الخفاء، ولا الظاهرة ولا عكسها. ولقد أراد أن يعزّم الشبح كما أراد أن يعزّم المتأمرين في أوروبا القديمة، أولئك الذين أعلن " البيان " الحرب عليهم. وأنه مهما بقيت هذه الحرب غير مفهومة، وهذه الثورة ضرورية، فإنه يكيّد معهم لكي يستخرج بالتحليل طيفيّة الطيف. وربما يكون هذا الأمر اليوم، وربما يكون غداً هو قضيتنا.

2- ذلك لأن "Conjuration" تعني، من جهة أخرى "Conjurement" أي التعزيم السحري الذي يميل إلى طرد الأرواح الشريرة التي صير إلى استدعائها وإحضارها.

فالتعزيم هو تحالف أولاً. وأنه لتحالف سياسي بالتأكيد في بعض المرات، وسري إلى حد ما، وضمي. وهو مؤامرة أو تآمر. والمقصود هو إبطال مفعول هيمنة أو اختراق سلطة. (كانت الكلمة "Cojuration" تعني في القرون الوسطى أيضاً، القسم. وكان السبرجوازيون يشتركون به أحياناً ضد مبدأ لكي يؤسسوا المدن الحرة). ولذا، فقد كانت بعض الذوات الفردية أو الجماعية، تمثل في الجمعيات السرية قوى ما، وتحالف باسم مصاح مشتركة لكي تحارب عدواً سياسياً يخشى جانبه. وإن هذا ليعني تعزيمه أيضاً. ذلك لأن الفعل Conjurer يعني عزّم: وهو يكون في وقت واحد محاولة لهدم قوة شريرة وإنكارها. كما يكون غالباً لأبلسة فكر شرير وجعله شيطانياً، أو لأبلسة طيف ونوع من الأشباح يعود أو يخاطر بالعودة أيضاً بعد الموت. وإن المعزّم ليستخرج الشر باتباع طرق هي أيضاً غير عقلانية، وباتباع ممارسات سحرية، وخفية، ومخادعة. وإننا لنرى أن التعزيم يقضي. من غير إقصاء الإجراءات التحليلي ومحاكمة الحجج،

بتكرار أن الميت قد مات فعلاً وذلك على دُرْجَةِ التجسيد. وإنه لينفذ ما ينفذ بواسطة الصيغ. فالصيغ النظرية تقوم بهذا الدور أحياناً، وذلك بفعالية كبرى فتخدع السلطة المسترة التي تقاسم معها ما تزعم أنها تحاربه غاشة بذلك ما يخص طبيعتهم السحرية، ودوغمائيتهم المستبدة.

ولكن التعزيم الفعال لا يتظاهر متحققاً من الموت إلا لكي ينفذ حكم الإعدام، تماماً كما يفعل ذلك الطبيب الشرعي. إنه يعلن الموت، ولكنه يكون هنا لكي يعطيه. وإننا نعرف هذه الطريقة معرفة جيدة. ألا وإن صيغة التحقق لتميل إلى التطمين. فالتحقق فعّال. وإنه ليريد، ويجب أن يكون كذلك بالفعل. وإنه ليكون بالفعل أداء. ولكن الفعالية هنا تصبح هي نفسها شبحاً. فالمقصود هنا، هو ذلك الأداء الذي يروم أن يطمئن، ولكنه يروم أن يطمئن ذاته أولاً باطمئنانه هو. إذ ليس ثمة شيء أقل تأكيداً من هذا الذي نريد منه أن يكون الموت هو الموت فعلاً. فهو يتكلم باسم الحياة وإنه ليزعم معرفة ما تكون. إذ من يعرف أفضل من الحي؟. هكذا يبدو قائلًا من غير ضحك. وإنه ليروم أن يقتنع هنا حيث يخاف: فهو يقول لنفسه انظر إلى هذا الذي مكث في الحياة، إنه لم يعد حياً. وهو لن يبقى فعّالاً في الموت نفسه. فاطمئنا. (يتعلق الأمر هنا بشكل من أشكال عدم الرغبة في معرفة ما يعرفه كل حي من غير تعلم ولا معرفة، أي أن الميت يستطيع أن يكون أحياناً أكثر قدرة من الحي. ولهذا فإن تأويل فلسفة ما بوصفها فلسفة أو بوصفها أونطولوجيا للحياة، لا يكون أمراً سهلاً، وهذا يعني أنه أمر بسيط على الدوام، وأكد، مثل أي أمر ميسور،

ولكن اقناعه في الواقع قليل، ويمائل في قلبه تحصيل
الحاصل، والأنطولوجيا الذاتية المتباينة منطقاً، سواء
كانت لماركس أم كانت لأي كان، لا تعود بكل شيء إلى
الحياة إلا بشرط أن يدخل الموت فيها، وأن يدخل غيرية
آخره والذي من غيره لن تكون ما هي عليه). باختصار،
إن الأمر ليعلق غالباً بتظاهر الرء من تحققه من الموت هنا حيث
يكون فعل الموت هو أداء فعل الحرب أو الأداء الإيماني غير القادر،
والحلم القلق لتفيذ حكم الإعدام.

فصل 2

عزّم - الماركسية

"الزمن كائن خارج الوصل": تتكلم الصيغة عن الزمن. وإنها لتقول "الزمن" أيضاً. ولكنها تحيل بفرادة إلى الزمن، وإلى هذه الأزمنة، وإلى "هذا الزمن نفسه"، وإلى زمن هذا الزمن نفسه، وإلى زمن هذا العالم الذي كان بالنسبة إلى هاملت "زماننا"، وكان فقط زماناً "لهذا العالم نفسه"، ولهذا العصر وليس لعصر آخر. وإن هذا المحمول ليقول شيئاً عن الزمن، وإنه ليقوله في الزمن الحاضر لفعل الكيونة (الزمن يكون خارج الوصل)، ولكن لو أنه قاله آنذاك، في هذا الزمن الآخر، في الماضي البعيد للفعل، ومرة في الماضي، فكيف يصلح هذا بالنسبة إلى كل الأزمنة؟. ويقول آخر، كيف يستطيع أن يعود فيقدم نفسه مجدداً، مجدداً، مثل

الجديد؟. وكيف يمكنه أن يكون هنا، مجدداً، عندما لا يعود زمنه كائناً هنا؟. وكيف يصلح بالنسبة إلى كل المرات حيث نحاول أن نقول "زماننا"؟. ولقد نرى في عبارة إسنادية لا تحيل إلى الزمن، ولا تحيل بصورة أدق إلى صيغة الحاضر للزمن، أن الحاضر القاعدي لفعل الكينونة، وللشخص الثالث للصيغة الإخبارية يبدو مانحاً استقبالياً مقدراً لعودة كل الأرواح، وهذه كلمة يكفي أن تكتب بصيغة الجمع لكي يُعبر عن الترحيب فيها بالأطراف. فالفعل "كان"، وخاصة عندما نقصد من صيغة المصدر كان "حاضراً"، فإنه لا يكون كلمة من كلمات الروح، ولكنه يكون كلمة الروح، ويكون هذا هو جسده الكلامي الأول.

إن زمن العالم اليوم يعني في هذه الأزمنة "نظاماً عالياً" جديداً يروم تثبيت خلل جديد، جديد بالضرورة، وذلك بإنشاء شكل من أشكال الهيمنة التي لم يسبقها مثيل. والمقصود إذن، بل كما كان الحال دائماً، هو شكل من أشكال الحرب على غير غرار. وإنه ليشبه "مؤامرة" عظمى ضد الماركسية، و"مؤامرة" ماركسية على الأقل: وأيضاً مرة أخرى، ومحاولة أخرى، ولمرة جديدة، وتجييش جديد دائماً من أجل النضال ضدها، وضد هذا وهؤلاء الذين تمثلهم وتستمر في تمثيلهم (إنها فكرة لعالمية جديدة). ومن أجل محاربة العالمية وذلك بتعزيزها.

إن التعزيم لجد جديد وجد قديم: وإنه ليلو، في وقت واحد، قادراً، وقلقاً كما هو دائماً، وهشاً، ومكروباً. وإن العدو المطلوب تعزيمه ليسمي نفسه، لكي يُعزّمهم، إنه الماركسية بكل تأكيد. ولقد غدونا نحاف من عدم الاعتراف به. وإننا لنرتجف

بمجرد الافتراض أن الماركسية بفضل واحدة من هذه الاستعارات التي تكلم عنها ماركس (لقد كانت "الاستعارة" على امتداد حياته كلها واحدة من الكلمات المفضلة) لم تعد تلك الصورة التي تعودنا أن نطابقه بها ونهزمه. ولعلنا نخاف من الماركسيين أكثر. ولكننا لا نزال نخاف من بعض الماركسيين الذين لم يتخلوا عن إرث ماركس، ونخاف من المدعين أو من "الماركسيين" الجانبيين والذين سيكونون مستعدين أن يواصلوا المسيرة مستترين بسمات أو بهلالين مزدوجين، بحيث يكون الخبراء المضادون للماركسية والقلقون غير متمرنين على إزالة أقنعتهم.

ولغير الأسباب التي جئنا على ذكرها، يجب علينا أن نعطي الأفضلية أيضاً لصورة التعزيم هذه. ولقد أعلنت هذه الأسباب عن نفسها. ففي التصورين اللذين يحتوي التعزيم عليهما (المؤامرة والتعزيم) ثمة معنى جوهرى آخر يجب أن نفكر فيه. إنه معنى الفعل الذي يتكوّن من القَسَم، وحلف اليمين، أي الذي يعدُّ إذن، ويقر، ويأخذ المسؤولية. وباختصار إنه الفعل الذي يلتزم بشكل أدائي. وإنه يلتزم بشكل سري إلى حد ما، وإذن بشكل علني تقريباً، أي يلتزم هنا حيث تبدل الحدود موضعها بين العام والخاص باستمرار، وتبقى أقل اطمئناناً من أي وقت مضى، تماماً كذلك التي تسمح بتطابق السياسة. وإذا كانت هذه الحدود الرئيسية تبدل موضعها، فإن الوسيط الذي تتأسس فيه، أي وسيط الوسطاء نفسه (مثل الأخبار، الصحافة، المذيع والرئيس، تقانات الهاتف الاستطراذي، تقانات الاتصال الإيقونية، وما يوفر ويحدد فسحة الفضاء العمومي، وظواهرية السياسة). هذا العنصر بالذات ليس حياً ولا ميتاً، ولا حاضراً ولا

غائباً، إنه يصنع الطيف. ولذا، فهو لا يصدر عن الأنطولوجيا، ولا عن خطاب الكائن الموجود العيني، ولا عن خطاب جوهره الحياة أو الموت. وإنه ليتطلب ما نسميه إذن، اقتصاداً، ليس من أجل صناعة كلمة، الوسوسة الأنطولوجية. فهذه فئة ترى أنها غير قابلة للاختزال، وغير قابلة لبداية لأن تختزل في كل ما تجعله ممكناً، سواء كان ذلك الأنطولوجيا، أم اللاهوت، أم الأنطو- لاهوت الإيجابي أو السلبي.

إن هذا البعد للتأويل الأدائي، أي للتأويل الذي يحول هذا الذي يؤوله، ليؤدي دوراً لا غنى عنه فيما أريد أن أقوله هذا المساء. إنه تأويل يحول ما يؤوله. وهذا هو تعريف للأداء الذي يكون هو أيضاً قليل الاستقامة في نظر نظرية الفعل الكلامي وفي نظر الأطروحات الحادية عشرة عن فويرباخ ("إن الفلاسفة لم يفعلوا شيئاً سوى تأويل العالم بأشكال مختلفة. وإن ما يهم هو تحويله").

وإذا كنت آخذاً الكلام في افتتاحية هذا الحوار المهيّب، والطموح، والضروري أو المجازف، وثمة أخريات يقولون الضروري، وإذا كنت قد فعلت ذلك بعد تردد طويل، وعلى الرغم من المحدودية البديهية لقدرتي، فإنني مع ذلك قد قبلت الدعوة التي شرفني بها بيرند مانيوس. ولم يكن ذلك كذلك لكي أضع في المقام الأول خطاباً فلسفياً وعالمياً. لقد كان هذا أولاً لكي أهرب من مسؤولية ما. ويمكنني أن أقول بصورة أكثر تحديداً. إنني أريد أن أخضع لمناقشتكم بعض الفرضيات عن طبيعة مثل هذه المسؤولية. فما هي مسؤوليتنا؟ وماذا تكون تاريخية؟ وما علاقتها بأطراف كثير؟.

يبدو لي أنه ما من أحد يستطيع أن يعترض على هذا: إنها دوغمائية تريد أن تقيم هيمنتها العالمية من خلال شروط متناقضة ومشكوك فيها. وإنه ليوحد اليوم في العالم خطاب مهيمن، أو هو بالأحرى في حالة من حالات صيرورة الهيمنة، وذلك بخصوص موضوع عمل ماركس وفكره، وموضوع الماركسية (التي ربما تكون شيئاً آخر)، وموضوع الهدم البطيء تقريباً لنموذج الثورة ذات الوعي الماركسي، وموضوع الانهيار السريع، والعاجل، والحديث للمجتمعات التي حاولت أن تنفذه على الأقل فيما نسميه مؤقتاً، ونحن ما زلنا نشهد "بالبيان"، "أوروبا القديمة"، إلى آخره؟. ألا وإن لهذا الخطاب المهيمن في أغلب الأحيان شكلاً مهووساً، وابتهاجياً، وتعزياً يعزوه فرويد إلى مرحلة يقال عنها النصر في عمل الخدّاد. ثم إن التعزيم ليتكرر ويصبح طقساً، ويتمسك ويتمسك بصيغ، كما يريد ذلك كل سحر أحيائي "animiste". فيعود كلاماً مكرراً ولازمة معادة، وإنه ليصرخ "مات ماركس، ومات الشيوعية، لقد مات بالفعل، ومات معها كل أعمالها، وخطابها، ونظرياتها، وممارساتها. عاشت الرأسمالية، عاش السوق، تحيا الليبرالية الاقتصادية والسياسية.

وإذا كانت هذه الهيمنة تحاول أن تقيم تخويفها الدوغمائي في إطار شروط مشكوك فيها ومتناقضة، فذلك لأن هذه الدسيسة المنتصرة تجتهد أن تنكر في الحقيقة، وإنها لتخفى من أجل ذلك في التاريخ أكثر من أي وقت مضى، وأكبر من أي وقت مضى. فأتفق هذا السدي تفضل بقائه (أي تلك النماذج الرأسمالية والليبرالية العتيقة الموجودة في العالم) لم يكن في هذه الظلمة منذراً ومهدداً. وإننا لنقصد بكلمة "تاريخي" ما

هو مسجل في لحظة مستحدثة تماماً لسيرورة تخضع هي الأخرى لقانون التكرار.

فماذا نفعل، إذ نتكلم منذ بداية هذه الكلمات بخطاب مهيم مع قصد التوجه، وبدهية لا يعترض عليها بخصوص موضوعه؟.

ثمة شيان على الأقل. ونحن نلجأ بالطبع إلى متصورات مسلم بها:

- 1- هناك الهيمنة (الخطاب المهيمن).
- 2- وهناك الشهادة (بدهية لا اعتراض عليها). وإنه لمن واجبا أن نبينهما ونبررهما.

1- لقد تكلمنا عن أمر لم يفكر أحد بالاعتراض عليه. وذلك كما أفترض. فقد أحلب ضميراً إلى التظاهرة العلانية، وإلى الشهادة في الحيز العام. ولقد قصدنا توجيه النظر إلى مجموع مكون على الأقل من أمكنة ثلاثة، أو من تجهيزات لا تنفصل عن ثقافتها.

أ) هناك، بادئ ذي بدء، الثقافة المسماة الثقافة السياسية إلى حد ما (مثل الخطابات الرسمية لأحزاب السلطة وساستها في العالم، وهي ترجح في كل مكان تقريباً النماذج الغربية، مثل الكلام أو بلاغة ما نطلق عليه في فرنسا اسم " الطبقة السياسية").

ب) وهناك أيضاً الثقافة الموصوفة بغموض بثقافة وسائل الاعلام: "الاتصال" والتأويل، والاتجاه الانتقائي والمتراتب

"للأخبار" على قنوات تصاعدت قدرتها بشكل لا مثيل له وبايقاع تصادف حدوثه تحديداً، وبصورة فجائية من غير ريب، مع سقوط أنظمة ذات نموذج ماركسي ساهمت فيه مساهمة قوية ولكن — وليس هذا هو الأقل — بأشكال للظهور وطرق متعددة، وسرعة أثرت أيضاً تأثيراً جوهرياً في متصور الفضاء العام للديمقراطيات المسماة ليبرالية. وإننا لنجد في مركز هذا الحوار مسألة الهاتفي التقني، والاقتصاد، والسلطة الإعلامية، وذلك من خلال البعد الطيفي الذي لا يخترل هذه الأمور. وإنها، كما نرى، لمسألة يجب أن تحرق كل المناقشات. فماذا نفعل اليوم بالترسيمة الماركسية لكي نعالج هذه الأمور — نظرياً وعملياً — وإذن لكي نغيرها؟ ولكي أقول بكلمة تلخص الموقف الذي أريد أن أدافع عنه (إن ما أطرحه هنما، واعتذروني إذ أعيد قول هذا الهم، ليتناسب مع انحياز إلى فئة أكثر من تناسبه مع عمل يستدعيه الموقف، ويفترضه أو يصوره مسبقاً)، هو أن هذه الترسيمات تبدو في آن معاً ضرورية وغير كافية بشكلها الحالي. ولقد كان ماركس واحداً من المفكرين القلة في الزمن الماضي الذين أخذوا مأخذ الجد التلاحم الأصلي للتقانة واللغة، أي للاتصال التقني، وقد كان ذلك على الأقل من حيث المبدأ (ذلك لأن أي لغة إنما هي اتصال تقني). ولكن هذا لا يعني شيئاً أن نقدح فيه، فحين نتكلم فيما نزال نسميه "ماركس". وإننا نستشهد به حرفياً فيما يخص نبوءاته الخاصة، فدوّن ونؤكد إذ نقول: إنه لا يستطيع أن يصل، فيما يخص الاتصال التقني، وهذا يعني فيما يخص العلم أيضاً، إلى التجربة وإلى التوقعات التي تمثل تجربتنا وتوقعاتنا اليوم.

ج) وهناك أخيراً الثقافة العالمية أو الأكاديمية. وإننا نجد من ذلك ثقافة المؤرخين، وعلماء الاجتماع، وعلماء السياسة، ومنظرو الأدب، وعلماء الأنثروبولوجيا، والفلاسفة، بل خاصة فلاسفة السياسة الذين يرتبط خطابهم نفسه برباط النشر الأكاديمي، والتجاري، بل الإعلامي عموماً. ذلك لأنه لن يفوت أحد أن يعلم أن الأمكنة الثلاثة قد ربطت بينها الأجهزة نفسها، أو الأجهزة التي لا تفصل. وهذه الأمكنة الثلاثة هي أشكال الثقافة وسلطانها، أي تلك التي تحققنا منها تَوّاً (مثل الخطاب السياسي تحديداً الخاص "بالطبقة السياسية"، والخطاب الإعلامي، والخطاب العقلاني، العلمي أو الأكاديمي). وهذه الأجهزة معقدة من غير ريب، ومتباينة، ومتصارعة، ومحتومة بالتضافر. ولكن مهما كان مقدار الصراع بينها، واللامساواة، وحمية التضافر، فإنها تقوم بالاتصال وتقدم في كل لحظة نحو نقطة القوة العظمى لكي تؤكد الهيمنة والامبريالية التي نحن بصدها. وإنها لتفعل ذلك بفضل ما نسميه تحديداً توسط الإعلام بالمعنى الأكثر عموماً. والأكثر حركة، والأكثر غزواً لهذا المصطلح، نظراً لسرعة التقدم التقني. فالهيمنة السياسية الاقتصادية تمر، مثلها في ذلك مثل البعد العقلاني أو الاستدلالي، بالسلطة التقنية الإعلامية، وذلك كما لم تفعل ذلك قط من قبل لا على مستوى من المستويات ولا من خلال هذه الأشكال السابقة. وهذا يعني أنها تمر بسلطة تتحكم بكل الديمقراطيات وتحاطر بها، وذلك بشكل متباين ومتناقض في وقت واحد. ألا إنها لسلطة، بل مجموعة متباينة من السلطات التي لا نستطيع أن نحللها وأن نحاربها عند الاقتضاء، وأن ندعمها هنا، ونهاجمها هناك من غير أن ننظر في كثير من المؤثرات الطيفية، وفي السرعة الجديدة لظهور (إننا نفهم هذه الكلمة بالمعنى

الشبحي) التمثال، ولظهور الصورة التركيبية أو الترميمية، وللحدث المحتمل، وللفضاء الآلي وتفتيش السفن، وللملكيات والمضاربات التي تنشر اليوم قوى لم يسمع بها من قبل. وأما ما يخص مسألة ماركس وورثته، ومعرفة ما إذا كانوا قد ساعدونا في التفكير وفي معالجة هذه الظاهرة، ومسألة معرفة ما إذا كنا نقول إن الجواب نعم ولا، نعم إزاء هذا، ولا إزاء شيء آخر، وأنه يجب على المرء أن يصغي، ويتقني، ويميز، ويعيد بنية الأسئلة، فذلك لكي نعلن، بشكل قهري جداً، عن الأسلوب والشكل العام لاستنتاجاتنا، أي يجب الاضطلاع بالإرث الماركسي وبالجانب الأكثر "حيوية" فيه، أي، وبشكل متناقض، الاضطلاع بذلك الجانب الذي لم ينته فيه عن إعادة مسألة الحياة، والروح أو الطيف، ومسألة الحياة والموت بعيداً عن التعرض للقائم بين الحياة والموت. ويجب تأكيد هذا الإرث بتحويله تحويلاً جذرياً إلى أن يصبح ضرورياً. وسيكون هذا التأكيد، في وقت واحد، وفيماً لشيء ما يرن في نداء ماركس — ولنقل أيضاً إنه يرن في روح أو أمره — ومطابقاً لتصوير الإرث على وجه العموم. فالإرث لم يكن قط معطى، لأنه كان على الدوام مهمة. وأنه ليقى أمامنا ما بقينا الورثة، وخاصة لما يسمى الماركسية. وإذا تأملنا لفظ الكائن، فنرى فوق هذه الكلمة كلمة الروح، وإن هذا يعني الفعل "ورث"، وذلك للأسباب نفسها. ولذا، فإن كل المسائل المتعلقة بموضوع الكائن أو بما سيكون (أو بما لن يكون)، إنما هي قضايا تخص الميراث. ولا توجد أي حية ماضوية في التذكير به، ولا أي تلذذ تقليدي. فالرجعية والرجعي أو الإرثكاسي، إنما يكونون تأويلات لبنية الميراث. وعندما نقول إننا ورثة، فهذا لا يعني أننا نملك أو أننا نتلقى هذا أو ذاك، كما لا يعني أن هذا الميراث سيغينا في يوم من

الأيام بهذا أو بذلك، ولكنه يعني أن الكائن الذي نكونه إغنا هو، أولاً، إرث، سواء أردنا ذلك وعلمناه أم لا. وأما أن يقول هولدرلان هذا جيداً، فإننا لا نملك سوى أن نشهد له بهذا. وإن الشهادة ستكون شهادة لما نكون بوصفنا ورثة. وهذا هو الإطار، وهذا هو الحظ أو نهاية العمل. فنحن نرث هذا الذي يسمح لنا بالشهادة. وإن هولدرلان ليسمي هذا اللغة، وهي "الأكثر خطراً من كل الموروثات". ولقد أعطيت للإنسان "لكي يشهد بأنه ورث ما هو كائنه" (1).

2 - عندما نقدم، فرضياً على الأقل، بأن العقيدة المتعلقة بنهاية الماركسية والمجتمعات الماركسية، تمثل اليوم "خطاباً مهيماً"، فإننا لانزال نتكلم بالطبع في إطار النمط الماركسي. ويجب علينا أن لا نكرر السمة الإشكالية هذه البادرة وأن لا نخفيها. ولم يكن بعضهم مخطئاً إذ يندد بدائرة أو بمصادرة على المطلوب. وإننا لنهرب بالفعل، ومؤقتاً على الأقل، من هذا الشكل النقدي من أشكال التحليل الذي ورثناه عن الماركسية: ففي وضع ما، وبشرط أن يكون قابلاً للتحديد، وأن يكون محددًا بوصفه منافسة اجتماعية سياسية، ثمة قوة مهيمنة تمثلها، كما تبدو دائماً، بلاغة وإيديولوجية مهيمنة، مهما كانت قوى الصراع، والتناقض الرئيس، أو التناقض الثانوي، ومهما كان التحدد التضافري أو البدائل التي تستطيع أن تعقد هذه الترسمة فيما بعد - والتي تدعونا إذن للشك بالتعارض البسيط للمهيمن والمهيمن عليه، وبالتحديد النهائي لقوى الصراع، حتى وإن كانت القوة أكثر قوة

1 - إن هذا الملخص هو من مقتطفات هولدرلان (1800) ذكرها هايدغر في "مقاربة هولدرلان"، الترجمة الفرنسية لـ "ه. كوربين". منشورات غاليمر 1973. ص. 45 - 44.

من الضعف بشكل جذري (لقد شجعنا نيتشه وبنجامان على الشك، كل على طريقته، وخاصة هذا الأخير الذي يشارك "المادية التاريخية" مع إرث" مسيحي ضعيف القوة" (1)). إنه إرث نقدي: ويمكننا هكذا أن نتكلم عن الخطاب المهيمن

1 - إن بنجامان ليفعل هذا في صص يهمننا هنا، من بين أشياء كثيرة أخرى، وذلك لما يقوله في يديته عن الإنسان الآلي. وإنما سنحيل أكثر من مرة إلى صورة الإنسان الآلي، وخاصة عندما نعود إلى وصف كتاب ماركس "رأس المال" لطولية معينة: إنها صورة للقيمة التجارية، وللطيف المستقل والآلي معاً. وإنه الأصل الذي لا يختزل للرسمالات، وإلا يكن فلرأس المال. فبنجامان يبدأ باستدعاء "أسطورة الرجل الآلي القادر أن يجيب، في لعبة الشطرنج، على كل ضربة من ضربات ملاعبه وتأمين الفوز لنفسه". فهذا الرجل الآلي يعتمد على "طولية" لسق من المراهب يومهم بالعبور. ثم إنه يبحث عن "رد" فلسفي لهذا "الاستعداد"، وقد كانت التنمية المسممة "المادية التاريخية" : فهذه تستطيع أن تتحدى أيضاً كمن بجسارة إذا استخدمت علم اللاهوت اليوم. وإنما نعلم أنه صغير وقبيح، وبه مع ذلك، لا يجرؤ على الظهور. فالعقبة التالية نذكر عودة المسيح. إنها القوة "الضعيفة للمسيحي" (هكذا يقول بنجامان). فلنذكر هذه العقبة من أجل ذلك الذي يتدغم فيها، على الرغم من الاختلافات ومراعاة الفارق، مع ما نحاول أن نقوله هنا عن نوع من الفكرة المسيحية، وذلك من خلال منطق طيفي لـإرث ولـأجبال، ولكنه منطق مقلوب، وفي زمن مهيمن ومفصل، وإن انفصاله باتجاه المستقبل ليس أقل من انفصاله باتجاه الماضي. فما يسميه بنجامان (ادعاء، بدء استحواب، توجه) ليس بعيداً مما نقترحه تحت مظلة كلمة "الأمر" : فالماضي يحمل معه فهرساً سرياً يحيله إلى خالص. [...] فتنة تفاهم سري بين الأجيال المضطربة وجبلنا. فلقد كد على الأرض منتظرين. فأعطينا كما أعطي كل حيل سابق قوة مسيحية ضعيفة عليها يروح الماضي ادعاء مس. وأنه لمن العدل أن لا يهمل هذا هذا الادعاء أبداً. فأي شخص يجاهر بالمادية التاريخية يعلم الأسسب الداعية لذلك [ويعلم شيئاً من...]. (الترجمة الفرنسية لـ د. دي غنديليك. "أطروحة عن فلسفة التاريخ" - وذلك في بنجامان، "الإنسان"، "اللغة"، "الثقافة"، منشورات ديتويل غوتيه، 1971 - ص ص 183-184). يجب - أن نستشهد هنا بكل هذه الصفحات وأن نعيد قراءتها - فهي مكتفة، ومعمدة، وحارقة - إلى أن أنبلغ الإشارة النهائية للشوكة (الافكار، شظية العظم) التي يسجلها المسيحي في جسد الحاضر. وإلى أن نصل إلى "الباب الضيق" للمسيح، أي إلى كل ثانية. وذلك لأن المستقبل بالنسبة إلى اليهود لا يصبح مع ذلك زمناً متغصاً وفازغاً". O.C.P. (196).

أو عن تمثيلات الأفكار المهيمنة، وأن نحيل هكذا إلى حقل التنازع الزائتي من غير الموافقة بالضرورة على متصور الطبقة الاجتماعية، والذي حدد ماركس غالباً بوساطته، وخاصة في كتابه الإبولوجيا الألمانية، القوى التي تتنازع الهيمنة، والتي تتنازع الدولة بكل بساطة. وعندما يعلن "اليان"، مستدعياً تاريخ الأفكار مثلاً، أن "الأفكار المهيمنة" لعصر من العصور لم تكن قط سوى أفكار "الطبقة المهيمنة"، فإنه لم يكن ممنوعاً على النقد الانتقائي أن يصفى ميراث هذه العبارة لكي يحتفظ بهذا بدلاً من ذلك. ولقد نستطيع أن نتابع الكلام عن الهيمنة في حقل من القوى، معلقين ليس فقط المرجع على هذه الدعامات النهائية، والتي ستكون الهوية، وهوية الذات لطبقة اجتماعية، ولكن نستطيع ذلك بتعليق الثقة الممنوحة لما يسميه ماركس الفكرة، وتحديد البنية الفوقية بوصفها فكرة، وتمثيلاً مثالياً أو ايديولوجياً، بل بتعليق الشكل الاستدلالي لهذا التمثيل. نقول هذا خاصة وأن متصور الفكرة يستلزم هذا التكوين الذي لا يحتزل للطف الذي نعترم أن نعيد فحصه هنا.

ولكن لنحتفظ مؤقتاً، من أجل هذه اللحظة التمهيدية جداً لدخلنا، برسمية الخطاب المهيمن. وإذا كان مثل هذا الخطاب يوشك أن يتصر اليوم على المشهد الجديد للجغرافية السياسية (وقسي بلاغيات السياسة، والإجماع الإعلامي، وقسي الجزء المرئي أكثر والطنان من الفضاء العقلاسي والأكاديمي)، فإنه هو الذي يشخص في كل اللهجات، وبطمانية جاش رصين، ليس فقط نهاية المجتمعات البنية على غرار النموذج الماركسي، ولكن نهاية كل التقاليد الماركسية، بل نهاية المرجعية إلى عمل ماركس، وذلك لكي لا نقول نهاية التاريخ باختصار. وإن

وإن كل هذا سيكون قد جاء في غبطة الديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق. ولقد يبدو هذا الخطاب المتجانس متجانساً نسبياً. وإنه ليكون دوغمائياً في معظم الأحيان، وملتبساً سياسياً في بعض المرات. وهو يشبه بذلك كل الدوغمائيات، وكل الدسائس القلقة سرّاً والمقلقة علناً. ويستدعي نظام التشريفات مخاضرتنا مثل كتاب فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ، والإنسان الأخير" (1). أليس المقصود به أن يكون إنجيلاً جديداً، وأن يكون الأكثر ضخمة، والأكثر إعلاماً، والأكثر نجاحاً فيما يخص مسوت الماركسية بوصفها نهاية التاريخ؟. وإن هذا الكتاب ليشبه بالفعل الانتاج التحسني المذهل والمتأخر لـ "الحاشية": أي "الملاحظة الجيدة" بالنسبة إلى كوجيف الذي يستحق أفضل من هذا. ومع ذلك، فإن هذا الكتاب ليس شيئاً ولا ساذجاً كما تريد بعض الاستثمارات الجامحة أن نظن. فهي تظهره كما لو أنه أجهل واجهة إيديولوجية للرأسمالية المنتصرة في ديمقراطية ليبرالية، وصلت أخيراً إلى كمالها المثالي، وإلا يكن ذلك فبالى كمالها الواقعي. وبالفعل، فإن هذا الكتاب يبقى بالنسبة إلى ما هو جوهرى ضمن تقاليد ليو ستروس التي واصلها ألان بلوم. كما يبقى قمرناً مدرسياً لقارئ شاب ومجتهد، ولكنه قارئ متأخر لكوجيف (ولبعض الآخرين). ويجب الاعتراف أن هذا الكتاب يكون هنا وهناك أكثر من متنوع: فهو في بعض المرات يكون مُعطلاً إلى درجة الحيرة. إذ بخصوص الأسئلة التي يعدها بطريقته يصادف أن يضيف براءة - نقول هذا لكي لا نؤخذ بالخطأ - ما يسميه "إجابة يسارية" إلى "إجابة يمينية" (2). وإنه بهذا ليستحق

1- The End of History and The Last Man. TheFree Press, New York, 1992.

2- O.C.P 22

إذن إجابة دقيقة. ويجب علينا هذا المساء أن نتوقف عند حدود البنية العامة لأطروحة لا غنى عنها، وأن نتوقف بالضبط عند بنية منطقة نفسها، وعند صياغة صياغته، وعند الدسيمة المضادة للماركسية.

وبالطبع، لقد سمناه عمداً، منذ لحظة، " الإنجيل " .

ولكن لماذا أعطيناه اسم " الإنجيل " ؟ ولماذا تكون الصيغة هنا صيغة إيصائية جديدة ؟. فهذا الكتاب يدعي أنه " يحمل إجابة إيجابية " على سؤال لم يتساءل تكوينه وصيغته قط تساؤلاً خاصاً بهما. وتكمن القضية في معرفة إذا كان " تاريخ الانسانية المتماثل والموجه " سيقتهى إلى قيادة " ما يسميه المؤلف بهدوء، والغاز، وبشكل حيي ومتغافل في الوقت نفسه، " الجزء الأعظم من الانسانية " نحو " الديمقراطية الليبرالية " (1) . وبالطبع، فإن فوكوياما إذ يجيب " بنعم " على السؤال المصاغ هكذا، يعترف في الصفحة نفسها بأنه لا يجهل كل ما يسمح بالشك: فهناك الحربان العالميتان، وهناك قطائع الأنظمة الكلاسيكية - النازية، والفاشية، والستالينية - وكذلك مذابح بول بوت، إلى آخره. وإنما لنستطيع أن نفترض أنه قد كان بإمكانه أن يقبل بتوسيع هذه القائمة المفجعة. ولكنه لن يفعل ذلك، وإنما لتساءل لماذا، ثم ماذا لو أن هذا التحديد كان قضية ممكنة أو كان بلا معنى. ولكن بحسب ترسيمة تنظم بداية ونهاية براهين هذا الدفاع الغريب، فإن كل هذه الكارثة (الإرهاب، والاضطهاد، والقمع، والإبادة، والمذابح، إلى آخره)، إن هذه " الحوادث " أو هذه " الوقائع " لتتبع إلى " التجريبانية "، وإلى " المد التجريبي لحوادث النصف الثاني من هذا

القرن " (1) . وإنها ستبقى ظواهر " تجريبية " تمنحها الثقة " شهادات تجريبية " (2) . وإن تراكماتها لن تكذب أبداً التوجه المثالي للجزء الأعظم من الإنسانية نحو الديمقراطية الليبرالية. وإن هذا التوجه بوصفه توجهاً، وبوصفه عناصر تقدم، سيمتلك شكل نهاية مثالية. وإن كل ما يبدو مناقضاً له فسيصدر عن التجريبية التاريخية وإن كانت ثقيلة جداً، ومفجعة، وعالمية، ومتواترة. وحتى لو قبلنا تبسيط هذا التمييز الموجز بين الواقع التجريبي وبين والقصيدة المثالية، فإنه يبقى أن نعرف كيف يعطي هذا التوجه المطلق، وهذا العنصر اللاتاريخي للتاريخ، مجالاً لحدث يتكلم عنه فوكوياما - في أيامنا هذه التحديد، وفي هذا الزمن، زماننا نحن - بوصفه "خبراً سعيداً"، وأنه يعود في تاريخه بوضوح جداً، إلى "التطور الرائع للربع الأخير من القرن العشرين" (ص 13). وإنه ليعترف بكل تأكيد، أن ما يصفه بأنه انهيار الدكتاتوريات العالمية من اليمين أو من اليسار لم " يفتح الطريق دائماً أمام ديمقراطيات ليبرالية ثابتة". ولكنه يظن أن بإمكانه أن يؤكد أن " الديمقراطية الليبرالية تبقى التطلع السياسي المتناسك الوحيد الذي يربط عدداً من المناطق والثقافات المنتشرة حول الأرض"، وذلك في هذا الوقت، وهذا هو "الخبر السعيد"، والخبر المؤرخ. وإن هذا "التطور نحو الحرية السياسية في العالم كله" كان، كما يرى فوكوياما، "مصحوباً دائماً" "بثورة ليبرالية في الفكر الاقتصادي" حسب الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب(3). وإن تحالف الديمقراطية الليبرالية مع "حرية السوق"، إنما يكون أيضاً هو كلمة المؤلف،

1 - O.C.P. 13.

2- Q.C PP 21, 169, 324 et Passim.

3- O.C.P 14

وليس فقط مجرد كلمة جيدة، أي "الخير السعيد" للربع الأخير من هذا القرن. وهذه الصورة الإنجيلية صورة ملحة بشكل رائع. وبما أن لها قيمة أو تدعي بأن لها قيمة، فإنها تستحق أن يشار إليها.

سنشير إليها إذن، كما إلى صورة الأرض الموعودة التي هي قرية ومنفصلة في الوقت نفسه، وذلك لسببين لا نستطيع أن ندل عليهما هنا إلا بين قوسين. فمن جهة أولى، تؤدي هذه الصور الإنجيلية دوراً يبدو متجاوزاً لسلطة العبارة البلاغية المكوكة التي تظهر فيها. وإنها لتدعو، من جهة أخرى وبشكل غير فجائي، الانتباه كما تطلب تركيزاً عظيماً ذا مغزى أو تركيزاً كئيباً لما يبقى غير مختزل في الظروف العالمية حيث يسجل السؤال "إلى أين تذهب الماركسية؟" نفسه في موضعها، ويسجل صورته أو صورة مكانه في الشرق الأوسط: فثمة ثلاث عقائد أخرى في هذه تتعلق بعودة المسيح. وإنها لتجند كل قوى العالم وكل "النظام العالمي" في الحرب التي تشنها بلا هوادة، وبشكل مباشر وغير مباشر. وإنها لتستفر في آن معاً التصورات القديمة لكي تنفذها وتفتحها، تلك التصورات التي تتعلق بالدولة وبدولة الأمة، وبالقانون الدولي، وبقوى التلفزة - التقنية - الوسيطة - الاقتصادية والعلمية العسكرية، أي بالقوى الطيفية الأكثر قدماً والأكثر حداثة. ولذا، يجب أن نحلل أعمال العنف في السعة غير المحدودة لمراهنتها التاريخية، وذلك بدءاً من نهاية الحرب العالمية الثانية، وبصورة خاصة منذ إنشاء دولة إسرائيل، أي يجب تحليل أعمال العنف التي سبقتها، والتي كوّنتها، والتي صاحبها، والتي تبعها، وذلك بالامتنال للقانون الدولي وباحتقاره في الوقت نفسه. هذا القانون الذي يبدو بأن معاً، أكثر تدقّضاً، ونقصاً. وإذن غير

كافٍ، كما يبدو أكثر كمالاً وضرورة من أي وقت مضى. وإن مثل هذا التحليل لم يعد بمقدوره ألا يعطي دوراً حاسماً لهذه الحرب التي تشنها العقائد الأخروية المتعلقة بعودة المسيح، وذلك من أجل ما سنختصره بالحذف تحت عبارة: "امتلاك القدس". فالحرب من أجل "امتلاك القدس" هي اليوم حرب عالمية. وإنها قائمة في كل مكان، وهي العالم. وإنها لتمثل اليوم صورة الفرادة لكانتها "خارج الوصل". وإذا كان الحال كذلك، فلنقل بشكل موجز إنه لكي نحدد العنف في الشرق الأوسط في هذه المقدمات المنطقية الجذرية بوصفه هيجاناً لعقائد أخروية لعودة المسيح وتركيباً غير متناه لتحالقات مقدسة (يجب وضع هذه الكلمة بصيغة الجمع لبيان هذا الذي يدبر في هذه التحالفات مثلث الأديان الكتابية الثلاثة)، فإن الماركسية تبقى ضرورية وغير كافية بنوب في الوقت نفسه: لا تزال ضرورية، ولكن شريطة أن نحولها ونأقلمها مع شروط جديدة ومع أفكار إيديولوجية أخرى. وشريطة أن نرغمها على تحليل التفصيل الجديد للغايات التقنية - الاقتصادية وللأشباح الدينية، وتحليل تعلق القانوني بخدمة السلطات الاجتماعية - الاقتصادية أو بخدمة الدول التي لم تكن قط مستقلة هي نفسها عن رأس المال (ولكن لم يعد هناك، ولم يكن رأس المال قط، ولم تكن الرأسمالية. إن الذي كان هو رأسمالية الدولة فقط أو الرأسمالية الخاصة، الواقعية أو الرمزية، والمرتبطة دائماً بالقوى الطيفية - أو بالأحرى برسومات المتصارعون فيها ألداء).

إن هذا التحويل للماركسية وهذا الافتتاح ليتطابقان مع ما سميناه منذ برهة "روح الماركسية". وإذا كان النموذج

الماركسي للتحليل قد ظل ضرورياً، فإنه يبدو جذرياً غير كاف هنا حيث تحتوي الأنطولوجيا الماركسية التي تؤسس مشروع العلم أو النقد الماركسي، هي نفسها أيضاً، إذ يجب أن تحتوي، يجب عليها أن تحتوي على عقيدة أخروية بالعودة، وذلك على الرغم من كثرة كثيرة من الإنكارات الحديثة أو ما بعد الحديثة. وفي هذا المجال على الأقل، وإن كانت تساهم فيه ضرورة وبشكل متناقض، فإنها لا يمكن أن تصنف ببساطة بين الإيدولوجيات أو بين اللاهوتيات التي تدعو لنقدها أو تنادي بإعادتها إلى سبيل الرشاد. ونحن إذ نقول هذا، فإننا لا ندعي بأن هذه العقيدة الأخروية بالعودة المشتركة القائمة بين الأديان التي تقدها والموجودة في النقد الماركسي، يجب أن تفكك بناءً. ذلك لأنها إذا كانت مشتركة معها، مع فارق في المضمون (ولكن أي واحدة منها لا تستطيع أن تقبل بالطبع هذه الـ epokhe في المضمون، بينما نحن نراها هنا جوهرية بالنسبة إلى المؤمن بالعودة عموماً، وذلك بوصفها فكرة للآخر وللحدث الذي سيأتي)، فذلك لأن بنيتها الشكلية للوعد تتجاوزها أو تسبقها. ومع هذا، فإن الذي لا يحتزل في أي إمكانية من إمكانيات التفكير ويبقى غير مفكك شأنه في ذلك شأن التفكير نفسه، فإنه ربما يكون نوعاً من أنواع تجربة الوعد التحريري، وربما تكون هذه هي قاعدة عقيدة العودة النبوية، أي عقيدة العودة من غير دين، ولعلها تكون أيضاً عقيدة العودة من غير معتقدين. وكأنها نوع من أفكار العدل - والتي غيظها دائماً من الحق وأيضاً من حقوق الإنسان - ونوع من الديمقراطية - والتي غيظها من متصورها الحالي ومن محمولاتها المحددة اليوم. (وإنني لأسمح لنفسي بأن أحوّل إلى "قوة القانون" وإلى "الرأس الآخر"). ولكن ربما يكون هذا هو ما

يجب التفكير فيه الآن، والتفكير فيه بشكل مختلف، وذلك لكي نأل أنفسنا إلى أين تذهب، أي أيضاً أين نقود الماركسية: إلى أين نقودها ونحن نؤولها، الأمر الذي لن يمضي من غير تحويل. إذن يجب أن نسأل هذا، وليس أن نسأل إلى أين تستطيع هي أن تقودنا، تماماً كما هي أو تماماً كما كانت.

عودة إلى البلاغة الإنجيلية الجديدة لفوكوياما:

" ١ ... |إننا لنتظر بفارغ الصبر أن يحمل المستقبل إلينا أخباراً مفجعة بخصوص الصحة وأمن السياسات الديمقراطية إلى درجة أنه يصعب علينا أن نفرق الأخبار السعيدة عندما تصلنا. ومع ذلك، فإن الخبر السعيد قد وصلنا" (1) .

إن الالحاح الإنجيلي الجديد ليعد دالاً على أكثر من مستوى. وستقاطع هذه الصورة في الأسفل تقريباً مع الإعلان اليهودي عن الأرض الموعودة. ولكنها تتقاطع لكي تبعد سريعاً. ويقول لنا فوكوياما إذا كان تطور الفيزياء الحديثة لا دخل له في مجيء الخبر السعيد، وخاصة أنها ترتبط مع تقنية تسمح " بتكديس لانهاثي من الثروات " و "بتجانس متصاعد لكل المجتمعات الإنسانية"، فإننا يكون ذلك في المقام الأول "لأن هذه التقنية" تمنح ميزات عسكرية حاسمة للبلاد التي تملكها" (2) . فبإذا كانت جوهرية ولا غنى عنها بالنسبة إلى مجيء أو بالنسبة إلى "الخبر السعيد" الذي أعلن عنه فوكوياما، فإن هذه الهبة الفيزيائية – التقنية

1- OCP 13

2- OCPP 14 - 15

- العسكرية، كما يقول، لن تقودنا إلا إلى أبواب هذه "الأرض الموعودة": "ولكن إذا كانت العلوم الفيزيائية الحديثة تقودنا نحو أبواب هذه "الأرض الموعودة" والتي تبدو أنها الديمقراطية الليبرالية، إلا أنها لا تجعلنا نعبّر منها، وذلك لأنه لا يوجد سبب اقتصادي ضروري يوجب على التقدم الصناعي أن ينتج الحرية السياسية (ص 15).

لنكن يقظين فلا نزيد في التأويل، ولكن لنأخذ إلحاح هذه البلاغة مأخذ الجد. فماذا تبدو أنها تقول لنا ؟. هل تقول لنا إن لغة الأرض الموعودة، هي إذن من الأرض الموعودة، ولكنها لا تزال (على موسى) مرفوضة، مرفوضة بالنسبة إليه وحده على الأقل، وتقول إنها أكثر تطابقاً مع مادية الفيزياء والاقتصاد. فإذا نظرنا باهتمام إلى أن فوكوياما يجمع بين نوع من الخطاب اليهودي عن الأرض الموعودة وبين عجز المادية الاقتصادية أو بين عجز عقلانية العلم المادي، وإذا نظرنا باهتمام أيضاً إلى أنه في موضع آخر أيضاً يسميه بهدوء "العالم الإسلامي" بوصفه استثناء غير مهم وأنه لا يدخل في "إجماع عام" يتصاعد، كما يقول حول "الديموقراطية الليبرالية" (1)، فإننا نستطيع على الأقل أن نصوغ فرضية عن زاوية التفضيل التي اختارها فوكوياما في المثلث الأخرى. فتمودج الدولة الليبرالية الذي يطالب به بوضوح، ليس

1 - الكتاب المذكور آنفاً، ص 245 . ولكن اليوم، خارج العالم الإسلامي، ثمة إجماع عام يبدو متصاعداً، فهو يقبل شرعية طموح الديمقراطية الليبرالية لتكون الصيغة الأكثر عقلانية للحكم.. ناهيك هكذا بإغفال الذكر، قضية الاستثناء الإسلامي. وإنه ليفعل هذا عرضاً، "اليوم". وهذه ملاحظة تقول كثيراً وطويلاً على ما فيها من اختصار وإهمال. غير أننا نعرف فيها الماء الذي ينقع فيه هذا الخطاب خلطه اللامتناع وغموضه.

هو نموذج هيجل فقط، ولا هو النموذج الهيجلسي للنضال من أجل النهضة، ولكنه نموذج هيجل الذي يفضل " الرؤية المسيحية". وإذا كان " وجود الدولة يتمثل في مجيء الإله إلى العالم"، كما تقول ذلك " فلسفة الحق" التي استنداعها فوكوياما، فإن هذا المجيء معنى لحدث مسيحي. فالثورة الفرنسية قد كانت " الحدث الذي تبنى الرؤية المسيحية مجتمع حر وقيم المساواة. ولقد انتصرت في الحياة الدنيا على الأرض" (1). وبهذا تكون نهاية التاريخ جوهرياً عقيدة أخروية مسيحية. وإنها لتتطابق مع الخطاب الحالي للبابا عن الأمة الأوربية: المقدر لها أن تصبح دولة أو دولة مسيحية عظمى. وهذه الأمة لا تزال تصدر إذن عن نوع من التحالف المقدس. وإنها ليست بلا علاقة مع التحالف الذي تكلم " اليان" عنه بوضوح، والذي يسمى فيه البابا باسمه. وبعد أن ميز فوكوياما بين النموذج الانجليزي - ساكسوني للدولة الليبرالية (هوبز، لوك) وبين " الليبرالية" الهيجلية التي تنابع " الهيمنة العقلانية"، فقد ميز بين بادرتين لكوجيف. فعندما يصف هذا كمال الدولة العالمية وتجانسها، فإنه يستوحي كثيراً من لوك ومن نموذج أنجلو - ساكسوني كان هيجل نفسه قد نقده. ونجد على العكس من هذا، أنه محق عندما يؤكد أن أمريكا بعد الحرب أو أن المجموعة الأوربية تشكل " التحقق الكامل والتجانس للدولة العالمية، دولة النهضة العالمية" (2).

وإن هذا ليعني في النتيجة، منطقياً، إقامة دولة مسيحية، كما يعني إقامة تحالف مقدس.

وإننا لن نعارض ببداهة مبتذلة "تجريبياً" هذه النبوءات الإسنادية والقابلة للإسناد. فنحن سنجد خلال لحظة قضية التجريبية. فإذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الإعلانات، وتلك التي أدلى بها كوجيف، وفوكوياما، فلن يعيننا أن ندافع عن الظروف المخففة لكتاب نشر في عام 1992 وترجم بشكل واسع. ولنحدد أيضاً أنه باسم تأويل مسيحي للنضال من أجل الاعتراف إذن بالدولة العالمية، وإذن بالمجموعة المثالية الأوروبية، أن مؤلف كتاب "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" (الإنسان المسيحي) قد نقد ماركس واقترح أن يصحح اقتصاده المادي، وأن "يتممه": فهو تنقصه هذه "الدعامة" الهيجيلية - المسيحية للاعتراف (1) أو تنقصه هذه التركيبة "المظهرة" للروح. ويجب أن تقوم الدولة العالمية والمتجانسة، دولة نهاية التاريخ، على "دعامة مضاعفة من الاقتصاد والاعتراف" (2). وكما هو الحال في زمن "البيان"، فإن التحالف الأوروبي يتشكل في إطار وسوسة ذلك الذي تقصيه، أو تحاربه، أو تكتبه. وهذه هي نهاية هذه المعترضة. وسيتحدد المدى - الماضي أو المستقبلي - هذه الإنجيلية الجديدة، في وقت متأخر).

وهكذا يجب على المادية الاقتصادية أو على المادية الفيزيائية الحديثة، في إطار هذا المطلق، أن تتنازل عن المكان للغة الروحية "للخبر السعيد".

وإن فوكوياما ليرى إذن ضرورة اللجوء إلى ما يسميه "الشرح غير الذي يقترحه هيجل للتاريخ، والمؤسس على ما نسميه النضال من أجل الاعتراف". وفي الحقيقة، فإن كل الكتب

تنصوي في المسلمة غير المناقشة لهذه الترسمة البسيطة — والممتحنة بقوة — جندل السيد والعبد في "فينو مينولوجيا الروح" ومع ذلك، فقد تم عرض جدل الرغبة والوعي بطمأنينة رصينة، كما لو أنه التابع لنظرية أفلاطونية عن "التطهير"، ومرتبطة بهيغل وبعيداً عنه بتقليد يبدو مرتبطاً بميكافيل، وهوبز، ولوك، وذلك على الرغم من الاختلافات والمناقشات بين هذه الأفكار السياسية. ولذا فإن المتصور الأنجلو - سكاسوني الليبرالية الحديثة سيكون مثالياً بهذا الصدد. فقد بحث بالفعل ليقصي كل جنون الطهارة (الخاص بستالين، وبهتلر، وبصدام حسين⁽¹⁾) ، وذلك على الرغم من أن "رغبة الاعتراف تبقى كلية الحضور تحت الشكل المتبقي للتطهير المتشابه " ولذا، فإن أي تناقض سيكون ملغى منذ اللحظة التي توحيد الدولة فيها ما يسميه فوكوياما "العماديين"⁽¹⁾، أي عماد العقلانية الاقتصادية وعماد التطهير أو الرغبة بالاعتراف. وسيكون كذلك على الأقل كما يؤوله فوكوياما ويؤيده. ففوكوياما يعطي الثقة لكوجيف لأن كوجيف أبدى "ملاحظة محقة" "مؤكداً بأن أمريكا ما بعد الحرب أو إن أعضاء المجموعة الأوربية لتشكل التحقق الكامل للدولة العالمية المتجانسة، ودولة الاعتراف العالمي"⁽²⁾، لؤكد على هذه الكلمات ("ملاحظة محقة"). إنها تترجم بشكل جيد الحاجة المصطنعة أو السفسطة البذينة التي تعطي حركتها، وفجتها أيضاً مثل هذا الكتاب. ولكنها تحرمه أيضاً من أي ثقة. ذلك لأن فوكوياما يريد أن يستخلص حججاً من كل شيء: من "الخبر السعيد" بوصفه حدثاً تجريبياً وأن التحقق منه أمر ممكن (وهذه هي "الملاحظة المحقة"، و"الحقيقة المهمة" للتحقق

الكامل للدولة العالمية") و/ أو لتحقيق "الخبر السعيد" بوصفه إعلاناً بسيطاً مثالا منظماً لا يمكن الوصول إليه ولا نعرف أن نقيسه بمقياس أي حدث تاريخي، وخاصة بمقياس أي فشل يقال له "تجريبي".

إن تحليل الليبرالية السياسية الاقتصادية يحتاج من جهة إلى "حدث" الخبر السعيد الذي يتكوّن بما سيكون قد جرى فعلاً (أي بما جرى في نهاية هذا القرن، وخاصة الموت المزعوم للماركسية والتحقق المزور للدولة الديمقراطية الليبرالية). فهو لا يستطيع أن يتخلى عن اللجوء إلى الحدث، ولكن من جهة أخرى بما أن التاريخ الفعلي وكثيراً من الوقائع الأخرى ذات الانتماء التجريبي تناقض هذا الجيء للديموقراطية الليبرالية الكاملة، فيجب في الوقت نفسه طرح هذا الكمال بوصفه منظماً مثالياً بسيطاً وعابراً للتاريخ. ويعرّف فوكوياما الديموقراطية الليبرالية، بما يفيد ويخدم أطروحته، فمرة هي الواقع الفعلي، ومرة هي المثالية البسيطة. ويعرف الحدث مرة بأنه التحقق، ومرة بأنه إعلان التحقق. وإننا إن تأخذ مأخذ الجدل أن فكرة الإعلان أو الوعد يشكلان الأحداث التي لا تحتزل، فيجب علينا مع ذلك أن نكون يقظين فلا نخلط هذين النموذجين من نماذج الحدث. وإن فكرة الحدث هي الأمر الذي ينقص من غير شك لمشل هذا الخطاب.

وإذا كنا نلح كثيراً منذ البداية على منطق الشبح، فذلك لأنه يشير إلى فكرة الحدث التي تتجاوز بالضرورة المنطق الشائي أو الجدلي. تلك الفكرة التي تميز أو تعارض بين "الفعلية" (الحاضرة، والحالية، والتجريبية، والحية - أولاً) وبين

الثالثة (عدم الحضور المنظم أو المطلق). ويبدو منطوق الفعلية هذا ملائماً لملاءمة محدودة. فالحد ليس جديداً بالتأكيـد. فهو يرتسم دائماً في الثالثة المضادة للمار كسية كما يرتسم في تقاليد "المادية الجدلية". ولكنه يبدو اليوم أفضل من أي وقت مضى مبرهنأ عليه عبر ما يجري من استيهام، وشبهية، و"تركيب"، و"ترميم"، واحتمال في النظام العلمي، وإذن في التفانة الإعلامية، والعامة أو السياسية كذلك. ولقد غداً أيضاً أكثر جلاء بوساطة ذلك الذي يسجل السرعة لاحتمال لا يرتد محترلاً إلى تعارض الفعل والقدرة في فضاء الحدث، وفي حدوثية الحدث.

يتذبذب فوكوياما بغموض بين خطابين لا يلتقيان، وذلك لنقص عنده في إعادة إنشاء فكر خاص بالحدث. فهو إذ يعتقد جيداً بتحقيقه الفعلي ("وهذه هي الحقيقة المهمة")، إلا أنه لن يتلكأ بإقامة تعارض مع ذلك بين مثالية هذا المثل الأعلى للديموقراطية الليبرالية وبين كل الشهادات التي تظهر بكثافة أنه لا الولايات المتحدة ولا المجموعة الأوروبية لم يصلوا إلى كمال الدولة العالمية أو إلى الديموقراطية الليبرالية، وإنهم لم يقتربوا منها ولو من بعيد، إذا جاز لنا قول ذلك. وكيف نتجاهل الحرب الاقتصادية التي تحرق الأخضر واليابس بين هاتين الكتلتين في داخل المجموعة الأوروبية ؟. وكيف نقلل من شأن صراعات الـ GATT وكل ما يتركز فيها، في الوقت الذي تذكر بها كل يوم الاستراتيجيات المعقدة للحماية، نقول هذا من غير أن نتكلم عن الحرب الاقتصادية مع اليابان، ومن غير أن نتكلم أيضاً عن كل التناقضات التي تشغل تجارة هذه البلدان الغنية مع ما تبقى من العالم. وإنما لنضيف إلى هذا ظواهر الإفقار السكاني، وشراسة "الدينس الخارجي"، وآثار ما كان

"البيان" قد سماه أيضاً "عدوى الانتاج الزائد" و "حالة البربرية الموقفة" التي تستطيع أن تحدع في اجتماعات المتحضرة كما يقال، إلى آخره ؟ ولكي يصار إلى تحليل هذه الحروب وتحليل منطق هذه الخصومات، ثمة إشكالية تنتمي إلى التقاليد الماركسية ستكون ضرورية إلى زمن طويل.. إلى زمن طويل، ولماذا لا تكون أبدية؟. إننا نقول بالتحديد ثمة إشكالية تنتمي إلى التقاليد الماركسية، وذلك في فاتحتها كما في تحولها الدائم الذي كان يجب والذي يجب مستقبلاً أن يسمها، ولا نقصد بهذا الدوغمائية الماركسية المرتبطة بالركود وبجهاز استقامة المعتقد).

وعما أنه لا يستطيع أن ينكر من غير أن يصاب بالتفاهة كل مظاهر العنف، والمظالم، والمظاهر الاستبدادية أو الديكتاتورية لما يسميه "تعاظم الطهارة" (أي المغالاة أو عدم التماثل في رغبة المرء أن يكون معترفاً به بوصفه صاحب الأمر والنهي)، وعما أنه يجب أن يستسلم بأن هذه كلها تحرق الأخضر واليابس في العالم الرأسمالي لديمقراطية ليبرالية غير كاملة، وعما أن هذه "الوقائع" تناقض "الملاحظة التي نعتها بالحققة" (وهي "حقيقته المهمة")، فإنه لن يتردد في وضع خطاب تحت خطاب آخر. فهو مع إعلان "الخبر السعيد" الواقعي، ومجيئه الفعلي، الظواهري، والتاريخي، والمعرض عليه تجريبياً، نراه يستبدل إعلان الخبر السعيد المثالي الذي لا يلائم التجريبية كلها بالخبر السعيد التقني الأخروي. وإنه منذ اللحظة التي يجب عليه فيها أن ينزعه من التاريخ، نجده يتعرف فيه على لغة ذات "طبيعة" (هذه هي كلمته، وإنها لتعد متصوراً رئيساً في الكتاب)، وإنه ليتحقق منها باتباع "معايير" ينعها بـ "عابرة

التاريخ". غير أن فوكوياما يذكر، أمام هذا الحشد من الكوارث، وأمام كل الفشل المادي لإقامة الديمقراطية الليبرالية، بأنه يتكلم فقط على "مستوى المبادئ". وأنه ليكتفي، كما قال حينئذ، فقط بتعريف مثالية الديمقراطية الليبرالية. ويذكر بمقاله الأول لعام 1989 "نهاية التاريخ"، فيصف بالفعل قائلاً: "إن بعض البلدان الحديثة قد تفشل في إقامة ديمقراطية ليبرالية، كما قد تقع أخرى في أشكال حكومية أكثر بدائية مثل التيوقراطية* أو الدكتاتورية العسكرية. ذلك لأن مثالية الديمقراطية الليبرالية لا يمكن أن تتطور على مستوى المبادئ"(1). وسيكون من السهل إثبات أن الانزياح مقاساً على فشل إقامة الديمقراطية الليبرالية — بين الواقع والجوهر المثالي لا يبدو فقط في الأشكال البدائية للحكم، وللتيوقراطية، وللدكتاتورية العسكرية (حتى لو افترضنا أن كل تيوقراطية إنما تكون غريبة على الدولة المثالية للديموقراطية الليبرالية، ومهيمنة على متصورها نفسه). ولكن هذا الفشل وهذا الانزياح يسمان أيضاً، أولاً وبالتحديد، كل الديمقراطيات، بما فيها الأكثر الأقدم والأكثر استقراراً من الديمقراطيات الغربية كما يقال. وإن الأمر لينطبق أيضاً على متصور الديمقراطية نفسه بوصفه متصوفاً لوعده لا يستطيع أن يبتثق إلا في مثل الخميرة (انزياح، فشل، عدم الملائمة، فاصل، عدم الإحكام، كائن "خارج الوصل"). وإنما من أجل هذا نترح دائماً أن نتكلم عن ديمقراطية ستأتي، وليس عن ديمقراطية مستقبلية، ولا عن ديمقراطية في الحاضر المستقبلي.

* التيوقراطية Theocratie : حكومة إلهية يشرف عليها رجال الدين (متر).

ولا حتى عن فكرة مُنظمة بالمعنى الكانتي، أو عن يوتوبيا - على الأقل حيث تحتفظ مناعتها بالشكل الزمني لحاضر مستقبلي، ولطريقة مستقبلية لحاضر حي.

ويعيداً عن الفكرة المنظمة بشكلها الكلاسيكي، فإن فكرة الديمقراطية التي ستأتي، إذا كانت هي لا تزال كذلك، و "فكرتها" بوصفها حدثاً لأمر مرهون يطلب مجيء هذا الذي لن يتمثل أبداً في شكل لحضور متملي، فتمة افتتاحية لهذا الانزياح بين الوعد غير المتأهي (والمزعزع دائماً لأنه على الأقل يدعو إلى احترام لا يتأهى للفراة ولغيرية الآخر التي لا تتأهى مثل المساواة المعتمدة، والمحسوبة، والذاتية بين الفراتات المجهولة) والأشكال المحددة، والضرورة، ولكن غير الملائمة بالضرورة لما يجب أن يقارن بهذا الوعد. وإن فعالية هذا الوعد الديمقراطي، في هذه المقارنة لتشبه فعالية الوعد الشيعي. فهي تحتفظ دائماً في ذاتها، ويجب أن تفعل ذلك، بهذا الأمل المسيحي بالعودة وغير المحدد في جوهره. كما تحتفظ بهذه العلاقة الأخروية بالحدث الذي سيأتي، وبالفراة، وبالغيرية غير المتوقعة. وإن هذا الانتظار من غير أفق انتظار، وانتظار لما لا نتظر أو لما لم نعد نتظر، وضيافة من غير تحفظ، وترحيب موافق عليه مقدماً بمن وصل وصولاً مطلق المفاجأة، والذي لن نطالبه بأي مقابل، ولا بأن يلتزم، تبعاً لعقود الاستخدام، بأي قوة من قوى الاستقبال (العائلة، الدولة، الأمة، الأرض، التربة أو الدم، اللغة، الثقافة عموماً، الإنسانية). ولكننا نريد منه فقط انفتاحاً يتخلى فيه عن كل حق في الملكية، وعن كل حق عموماً. نريد منه انفتاحاً مسيحياً على هذا الذي يأتي، أي على الحدث الذي لا

نعرف أن نتظره بوصفه شيئاً، ولا نعرفه مقدماً إذن. ونريد منه انفتاحاً على الحدث كما الغريب يفتح عليه، وانفتاحاً على هذه أو على ذاك الذي من أجله يجب علينا أن نترك مكاناً فارغاً في ذاكرة الأمل دائماً - وهذا هو موضع الطيفية نفسه. وإن صياغة كهذه من غير تحفظ لتعد شرطاً لوجود الحدث، وإذن لوجود التاريخ (لا يمكن لأي شيء ولا لأي شخص أن يصل بطريقة أخرى. وهذه فرضية لا نستطيع أن نستبعدا بالطبع). وإنه سيكون من السهل، بل من السهل جداً إثبات أنها تمثل المستحيل نفسه، وأن هذا الشرط لإمكان الحدث إنما يعد هو أيضاً شرطاً للاستحالة، تماماً كهذا التصور الغريب لعقيدة عودة المسيح من غير مضمون، ولتصور المعتقد بهذا من غير اعتقاد بعودة المسيح. فهو يقودنا هنا كما يقود العميان. ولكن سيكون من السهل أيضاً إثبات أن التخلي من غير تجربة المستحيل هذه هو الأفضل بالنسبة إلى العدل وإلى الحدث. وإن هذا سيكون أكثر عدلاً وأكثر شرفاً. وإنه لمن الأفضل لنا أن نتخلي عن كل ما كنا نزعم بانقاذه بوعي طيب. ولذا كان من الأفضل على المرء أن يعترف بالحساب الاقتصادي وأن يعلن عن كل الدوائر الجمرية التي تقيمها الأخلاق، والضيافة، أو التي تقيمها مختلف عقائد العودة على حدود الحدث من أجل غربة من يأتي.

لنعد إلى فوكوياما. إن الأمر الأكثر أصالة مما هو مسلم به في منطق، هو أنه لا يطرح هذه المثالية بوصفها مثالية منظمة لا تنتهي، وبوصفها قطباً لمهمة، أو لمقاربة من غير غاية. ومع ذلك، فثمة آخر لا يزال قائماً. ففوكوياما يعلن بأن هذا "التوجه الحالي نحو الليبرالية"، على الرغم من "انتكاساته إلى السوء"، "مقدر له أن

يتنصر على المدى الطويل" (1) . وإن فوكوياما ليرى هذه المثالية بوصفها حدثاً. ولأن هذه المثالية قد أنجزت ووصلها سابقاً وقدمت نفسها من قبل في شكلها المثالي، فإن هذا الحدث سيكون قد وسم بدءاً من الآن نهاية التاريخ المنتهي. فهذه المثالية غير متناهية ومتناهية في الوقت نفسه: أما غير متناهية، فلأنها تتميز من الواقع التجريبي المحدد كله، أو لأنها تبقى اتجاهات "على المدى الطويل". وأما متناهية، فلأنها قد حصلت مع ذلك سابقاً بوصفها مثلاً أعلى، ولأن التاريخ قد أتمها منذ ذلك الحين. ولهذا السبب فإن هذا الكتاب يتحدد بوصفه كتاباً هيجلياً وماركسياً، وبوصفه نوعاً من التمرين في نظام مدرسة لأستاذين من أساتذة نهاية التاريخ، هما هيجل وماركس. وبعد أن قارن التلميذ بين هذين الأستاذين واستمع إليهما على طريقته - السريعة إلى حد ما، يجب أن نذكر هذا - قام بالاختيار. ولقد كتب:

لقد اعتقد هيجل كما اعتقد ماركس بأن تطوّر المجتمعات الإنسانية ليس غير نهائي، ولكنه سيكتمل في اليوم الذي تكون الإنسانية قد أنشأت فيه بدقة شكلاً من أشكال المجتمع الذي سرّضني حاجاتها الأكثر عمقاً والأساسية أكثر. ولقد أقام المفكران "نهاية التاريخ": أما بالنسبة إلى هيجل، فقد تمثل ذلك في الدولة الليبرالية. وأما بالنسبة إلى ماركس، فقد تمثل ذلك في المجتمع الشيوعي" (2) .

لقد اختار التلميذ إذن بين الاستاذين: ولقد وقع اختياره على مفكر الدولة الليبرالية، وضمن التقاليد المسيحية كما رأينا ذلك (1). ولكنه وقع أيضاً ضمن التقاليد الطبيعية، سواء بدا ذلك منطقياً أم لا مع هذه المسيحية الجهرية.

يجب القيام هنا بتحليل دقيق هذه الصفحة أو تلك من الصفحات التي يجب أن نرضي أنفسنا بالإشارة إليها، ولكن سيكون ذلك من غير أن نستشهد ببعض الجمل. وإنما لنجد من ذلك مثلاً هذه:

"ويمكن في النهاية أن يبدو للمرء مستحيلاً أن يتكلم في " التاريخ ". كما قد يبدو مستحيلاً أكثر أن يتكلم في " التاريخ العالمي "، من غير رجوع إلى معيار عابر للتاريخ ودائم، أي من غير رجوع إلى الطبيعة. فالتاريخ ليس معطى من المعطيات، ولا هو قائمة بسيطة تحتوي كل ما جرى في الماضي، ولكنه جهد تجريدي مقصود. وإنما لنعزل به ما هو مهم عما ليس هو كذلك" (2).

منطق متين ومستمر لمنطق يتأسس بموجبه المذهب الطبيعي والغائي كل واحد في الآخر. وإن فوكوياما ليضرب عرض الحائط ما يعده بصفاء "شهادات" "تجريبية" بمنحها العالم المعاصر لنا" (3). وإنما لنراه يتابع قائلاً: "يجب علينا، على العكس من هذا،

1 O.C.P 233.

2 O.C.P.P. 168 - 169.

3 O.C.P 169

أن نفحص مباشرة وجهاً طبعاً طبيعة المعابرة العابرة للتاريخ التي تسمح بتأمين السمة الجيدة أو السيئة الخاصة بكل نظام أو نسق اجتماعي" (1). ألا وإن ثمة اسماً واحداً لقياس كل الأشياء، هو: "المعيار الطبيعي العابر للتاريخ". وأما ذلك الذي يقترح عليه فوكوياما أن يقيس كل شيء فيسمى "الإنسان بوصفه إنساناً". وأنه ليفعل ذلك عاماً كما لو أنه لم يلتق أية قضية مقلقة عن مثل هذا الإنسان، أو كأنه لم يقرأ رجلاً يدعى ماركس، أو ما كتبه ستيرنر، الذي انصب عليه بضراوة كتاب "الإيديولوجية الألمانية" فيما يتعلق بالتجريد الشبحي فعلاً لمثل هذا المتصور الذي هو الإنسان. وإنما لنقول هذا من غير أن نتكلم عن نيتشه (الذي وصفه ببعض القوالب التعيسة واختزله إليها. ونضرب على ذلك مثلاً وصفه له بـ "النسبي"، وليس بمفكر "الإنسان الأخير" الذي سماه غالباً كما هو). وإنما لنقول هذا من غير أن نتكلم عن إهماله لفرويد (الذي ذكره مرة واحدة كذلك الذي يشكك "بالكرامة الإنسانية" مختزلاً الإنسان إلى "غرائز جنسية عميقة الخفاء") (2). ولقد نقول هذا أيضاً من غير أن نتكلم عن هيرل — الذي مر عليه بصمت فقط — ولا عن هيدغر (الذي لم يكن عنده سوى "خلق" نيتشه النسبي) (3)، وكذلك من غير أن نتكلم عن إهماله لبعض المفكرين الذين ما زالوا قريبين منا. وإنما لن نتكلم خاصة وقبل كل شيء عن هيجل الذي أقل ما يمكن أن نقول فيه إنه لم يكن فيلسوف الإنسان الطبيعي والعابر للتاريخ. وإذا كانت المرجعية

1- وقد تكررت هذه العبارة حرفياً في صفحة (324) O.C.P. 169

O.C.P.336. - 2

O.C.P.373. - 3

التي تعود إلى هيجل هي المهمة في هذا الكتاب، فإن هذه المرجعية لم تكن لتقلقها هذه البديهية فيه. ففوكوياما، لكي يعرف هذه الذات المفترض أنها طبيعية، ومفارقة للتاريخ، والمجردة، ولكي يعرف هذا الإنسان بوصفه إنساناً يتكلم عنه بهدوء، نراه يزعم أنه يعود إلى ما يسميه "الإنسان الأول"، أي "الإنسان الطبيعي". غير أن فوكوياما يبدو، فيما يخص متصور الطبيعة وأصل هذا التصور، صامتاً (بمقدار ما كان ماركس صامتاً، يجب التنويه بهذا، وإن كانت المعالجة النقدية التي ينزلها ماركس بهذه المتصورات المجردة للطبيعة وللإنسان بوصفه إنساناً تبقى غنية ومخصبة). ويزعم فوكوياما عندما يريد أن يتكلم عن هذا "الإنسان الطبيعي" أنه يلجأ إلى جدل "غير مادي تماماً" وناتج عما يسميه "فيلسوف النسق الجديد الذي يسمى هيجل -كوجيف". ومن هنا يبدو الحادث المصطنع الذي يقترحه علينا واهناً جداً (بالمعنى الفرنسي كما بالمعنى الانكليزي لهذه الكلمة) إلى درجة أننا نعدل عن تكريس زمن طويل له هذا المساء. وبعيداً عن سذاجته الفلسفية يجب أن يعالج بالضبط وكأنه حادث اصطناعي ومونتاج عرضي يجب على طلب لكي يطمئنه، ولقد نقول تقريباً إنه يستجيب إلى توصية. فهو مدين بنحاحه من غير ريب إلى هذا الغموض المطمئن وإلى هذا المنطق الانتهازي "للخبر السعيد" الذي يمرره في الوقت المناسب كبضاعة مهربة.

ويبدو أنه، على الرغم من كل هذا، لن يكون من العدل ولا حتى من الأهمية أن يُتهم فوكوياما بهذا الخط المقسوم لكتابه. إذ من الأفضل أن يسأل المرء نفسه لماذا أصبح هذا

الكتاب، مع الخبر السعيد الذي يزعم أنه يحمله، مثلاً للحظر الإعلامي، ولماذا انتشر بكثرة في كل الأسواق الإيديولوجية لعالم غربي قلق. فالتاس يتهافون عليه، كما تتهافت ربة البيت على السكر والزيت، عندما تكون ثمة بقية مع الإشاعات الأولى للحرب. فلماذا هذا التضخيم الإعلامي؟. وكيف غدا خطاب من هذا النوع يبحث عنه أولئك الذين لا يتغنون بنصر الرأسمالية الليبرالية وتحالفها المعد سلفاً مع الديموقراطية إلا لكسي يستروا، وإنهم ليسترون أولاً من أنفسهم. فهذا النصر لم يكن في أي وقت مضى في وضع حرج، ولم يكن مُهَدِّداً، وهشاً، لا بل فاجعاً من وجهة نظر معينة، وجذادياً في العمق كما هو الآن. وإنه حدادي لما يزال طيف ماركس يمثل اليوم، إذ إن المقصود هو التآمر بشكل احتفالي ومهروس (وإنها لجملة ضرورية في عمل حدادي غير ناجح، كما يرى فرويد)، ولكنه حدادي في ذاته بشكل افتراضي أيضاً. فحين نخفي كل هذا الفشل وكل هذه التهديدات، إنما نريد أن نخفي الطاقة - قوة وافتراضاً - لما نسميه المبدأ، ولما نسميه في إطار صورة السخرية نفسها، روح النقد الماركسي. وإن هذه الروح النقدية الماركسية التي تبدو اليوم ضرورية أكثر من أي وقت مضى، سنحاول أن نغيرها من الماركسية بوصفها أنطولوجياً، ونساقاً فلسفياً أو ميتافيزيقياً، وبوصفها "مادية جدلية" (1)، ومن الماركسية بوصفها مادية تاريخية أو بوصفها كنهجاً، ومن الماركسية المدججة في أجهزة الحزب، والتسودل، أو في

1 - ثمة كتاب رائع من نواح عديدة. وقد علمت به للأسف بعد أن كتبت هذا النص. وإنني لأجد أن إيتين باليسر تذكر فيه بأن عبارة "الجدلية المادية" لم يستعملها لا ماركس ولا أنجلز بحرفيتها (فلسفة ماركس، الاكتشاف، 1993، ص 4). ولذا فإن من يبين كل المساهمات الثمينة لكتاب يسوزل التاريخ الماركسي بشكل مكثف جداً وينقله عن مواضعه (وخاصة الماركسية -

التظيم العمالي العالمي. ولكننا سنميزها أيضاً مما نستطيع أن نسميه على نحو سريع " التفكيك ". فهو هنا لم يعد على كل حال نقداً، فالأسئلة التي يطرحها على النقد جميعاً وحتى على الأسئلة جميعاً لم تكن قط لا في وضع المطابقة ولا في وضع تعارض فيه بنظام مع شيء كالماركسية، ومع الأنطولوجيا أو مع النقد الماركسي.

وإذا كان ثمة خطاب من نموذج خطاب فوكوياما يؤدي بفعالية دور التشويش ودور الإنكار المضاعف للحداد الذي نتظره منه، فذلك لأنه يقوم بجولة عامة يؤديها بمهارة بالنسبة إلى بعضهم وبغلاظة بالنسبة إلى بعضهم الآخر: فهو من جهة يمنح الثقة لمنطق الحدث التجريبي الذي يحتاجه عندما يتعلق الأمر بالهرجة النهائية للدول الماركسية كما يقال وبكل ما يمنع الوصول إلى

= الفرنسية للسنوات العشر الأخيرة)، ساقف بيانياً على تلك التي تهمني هنا من قريب: 1- ثمة ضرورة تدعو المرء كي يأخذ في حسبانته الحافز الكامن وراء " الأمر " الصادر عن ماركس (الكلمة تعود بانتظام، ص ص 19 ، 20 ، 24 ، إلى آخره). 2- هناك موضوع العالم "المسحور" بوصفه عالماً لقيم السوق (ص 59 وما بعدها)، وهو يقوم حول " محسوس فوق المحسوس " (يتكلم عنه فيما بعد). 3- وهناك فئة وشيك الحدث - سواء تمثل تلك بعقيدة المسيحي بعودة المسيح أم لا، ولكنني مفسر لليوتربيا - (ص ص 38، 39، 69، 118)، وخاصة فئة " الانتقال "، وهي فئة "استشفا ماركس" بوصفها " صورة سياسية لما " لا يكون معاصرة للذات في الزمن التاريخي، ولكنه يبقى مسجلاً به في الوقت " (ص 104). (عن " الانتقال " واللامعاصرة، انظر ص ص 50-51). وبالطبع فإنه ليس من خلال ملاحظة تسجل في الدقيقة الأخيرة، يستطيع المرء أن يجري نقاشاً أو أن يجد اتفاقاً. ولكي نبدأ بفعل هذا، يجب ضبط ما أقوله هنا تحت مظلة هذه الكلمات عن الفلسفة أو عن أنطولوجيا ماركس (وهذا ما يبقى مفككاً في هذه الفلسفات الكاذبة) مع ما تقدم به بالييار في " فلسفة ماركس " : " لا توجد ولن توجد أبداً فلسفة ماركسية " (ص 3). ويجب أن لا يمنع هذا البحث [...] عن فلسفات ماركسية " (ص 7). فما أسميه هنا الفلسفة أو الأنطولوجيا عند ماركس.

الأرض الموعودة للبراليات الاقتصادية والسياسية، ولكنه من جهة أخرى ينزع الثقة باسم المثالية العابرة للتاريخ والطبيعة عن منطق هذا الحدث نفسه، التجريبي كما يقال. ولقد وجب عليه أن يفاجئه لكي لا يضع في صالح هذه المثالية ومتصورها ما ينقضهما تحديداً بشكل قاس جداً: ويكلمة نقول إن " الشر " هو كل ما لا يسير سيراً حسناً في الدول الرأسمالية وفي الليبرالية، وذلك في عالم تسيطر عليه قوى، سواء تعلقت بدول أم لا، ترتبط هيمنتها بهذه المثالية التي يُزعم أنها عابرة للتاريخ أو طبيعية (ونقل بالأحرى مُطَبَّعة)، وسنقول كلمة بعد قليل عن شخصيات عظيمة تمثل الحالة السيئة للعالم اليوم. وأما ما يخص دوران لعبة المرور بين التاريخ والطبيعة، بين التجريبية التاريخية وصورية العلوم الإلهية، بين الواقع المرعزم للحدث والمثالية المطلقة للتطور الليبرالي، فلا يمكن إيقافها إلا انطلاقاً من فكر جديد أو من تجربة جديدة للحدث، ومن منطق آخر لعلاقتها بالثبوتية. وإننا لنروم مقارنة هذا الأمر فما بعد. ولكننا نستطيع أن نقول إن منطق هذه الجدة لا يتعارض مع قدمية الأكثر قدماً.

ولكن، مرة أخرى أيضاً، يجب على المرء أن لا يكون مجحفاً مع هذا الكتاب. فإذا كانت مثل هذه الكتب لا تزال ساحرة، فإن تفكيكها، وإن بدائيتها المخزنة في بعض المرات، ليؤديان ذو الإشارة إلى عرض من المطلب التنبه إليه جيداً. فهما إذ

- لا تنتمي بالضبط إلى حيز أو إلى مستوى العبارات التي خلقتها باليبر. فرسميات الخطب حيث تقود، لا تتطلب إنشاء طويلاً ونقيقاً. ولكني أتمنى أن تكون مثل هذه الرسميات مقروءة على الأقل في الحالة الضمنية. كما أتمنى أن تكون كذلك في مبحث مبسط وأولي كهذا المبحث.

يوقظان انتباهنا إلى جغرافية سياسية ذات رهانات إيديولوجية تتعلق باللمحة الراهنة، وينشرانها على مقدار السوق الثقافية العالمية، فلهما الفضل بتذكيرنا بهذا التعقيد المغالط للتاريخ والذي أشرت إليه آنفاً. ألا فلنحدد. إذا كانت كل مواضيع النهاية (نهاية التاريخ، نهاية الإنسان، صورة "الإنسان الأخير"، قد دخلت إلى مرحلة ما بعد الماركسية) تشكل جزءاً من الثقافة الأولية لفلسفات جيلي، وذلك منذ بداية عام 1960 ، فإننا لسنا اليوم مع تكرارها البسيط والجامد. ذلك لأنه صحيح أيضاً أنه لم يكن الاستبطاء ممكناً في هذا الحدث العميق، وبصورة أقل إنه لم يكن ممكناً تأريخ ذلك الحدث الآخر، وتلك السلسلة من الحوادث الجارية التي لما تحلل بعد، والتي جاءت بعد ثلاثة عقود، وبإيقاع لا يستطيع أحد في العالم أن يحسبه مقدماً، كما لا يستطيع أحد أن يتوقعه قبل عدة شهور سابقة. (في عام 1981 ، عندما سجننتي السلطة في براغ حينئذ، كنت أقول لنفسى بشعور ساذج ليقين تام: تستطيع هذه البربرية أن تدوم قروناً). وإن هذه الوقائية هي التي يجب أن يكون مفكراً فيها، ولكنها هي التي تقاوم بصورة أفضل ما نسميه المفهوم، وإلا يكن ذلك فالفكر. وإننا لن نفكر فيها ما دمنا نتكل على المعارضة البسيطة (مثالية، آلية أو جدلية) للحضور الفعلي للحاضر الواقعي أو للحضور الحي وظله الشبحي، وما دمنا نتكل على المعارض القائم بين الفعلي وغير الفعلي، أي ما دمنا نتكل على زمانية عامة أو على زمانية تاريخية مصنوعة من السلسلة المتعاقبة لأزمة في الحاضر متطابقة مع نفسها وهي بنفسها معاصرة.

إن هذه البلاغة الجديدة منطلقة وقلقة في وقت واحد،
موسوسة ومحزونة. ولقد تكون غالباً فاحشة في مرحها. وما دامت
هي كذلك فإنها تضطربنا إذن إلى مساءلة الوقائع التي تسجل
نفسها في الانزياح بين اللحظة التي تعلن فيها نهاية ما محتمة عن
نفسها وبين الانهيار الفعلي للدول أو للمجتمعات الكلاسيكية التي
أعطت لنفسها صورة ماركسية. فزمن الكمون، هذا الذي لم
يستطع أحد أن يتمثله، وبصورة أقل أن يحسبه مقدماً، ليس هو
فقط وسطاً زمنياً. وإن أي تاريخ موضوعي ومتجانس للأحداث،
لن يعرف السبيل إلى قياسه. فثمة مجموعة من التحولات المتعلقة
بمختلف الأنظمة (وخاصة التحولات التقنية - العلمية -
الاقتصادية - الإعلامية) تتجاوز المعطيات التقليدية للخطاب
الإعلامي كما تتجاوز معطيات الخطاب الليبرالي المعترض عليه.
وحتى إذا كنا قدورثنا من بعض المصادر الجوهرية لكي نعترم
التحليل، فيجب الاعتراف بادئ ذي بدء بأن هذه التحولات
تشوش الأنساق الأنطولوجية للدراسات اللاهوتية أو الفلسفيات
التقنية بوصفها نظيراً. وإنها لتزعج الفلسفات السياسية
والتصورات الديمقراطية الجارية. ثم إنها لتضطر المرء أن يعيد النظر
في كل العلاقات بين الدولة والأمة، بين الإنسان والمواطن، بين
الخاص والعام، إلى آخره.

وإنه ليكمن ها هنا فكر آخر عن التاريخانية، ويدعونا
لكي نكون بعيداً عن التصور الميتافيزيقي للتاريخ ولنهائية التاريخ،
سواء كان مشتقاً من هيجل أم من ماركس. وإننا لنستطيع أن نفقد
هنا بشكل ملح زمنياً ما بعد الكتابة الكوجيفية عن ما بعد التاريخ
وعن الحيوانات الما بعد تاريخية. وهنا، يجب على المرء أن يتنبه

بالشاكيد إلى الباروكية البديعة أحياناً، والمهزجة بساذجة عند كوجيف في معظم الأحيان. غير أن فوكوياما لا يفعل كفاية، حتى ولو كانت السخرية في بعض الإشارات لم تفته تماماً. ولكن كان يجب على المرء أيضاً أن يحلل بدقة عدداً من تفصلات تاريخ الأحداث، كما كان عليه أن يحلل منطق هذه الحاشية المشهورة والطويلة. فلقد ذهب كوجيف بنفسه إلى اليابان في عام 1959، وأفصح لنا عن هذا في ما بعد الكتابة هذه الملاحظة. (يوجد تقليد، ونوع من "الخصوصية الفرنسية" تتعلق بالشخصيات القطعية حال العودة من رحلة استكشافية في بلد لا نتكلم حتى لغته ولا نعرف عنه شيئاً تقريباً. ولقد سخر بيغي من قبل من هذا الخطل عندما تجرأ لاتسون فأعطى الإذن لنفسه لكي يقوم برحلة إلى الولايات المتحدة تستغرق عدة أسابيع). ولقد استخلص كوجيف إثر عودته من زيارة قام بها، بوصفه موظفاً كبيراً من موظفي المجموعة الأوروبية، بأن الحضارة اليابانية "مابعد التاريخية" قد سلكت طرقاً متعارضة تماماً مع "الطريق الأمريكي". وإن السبب في ذلك ليعود إلى "التعاطف الخام" للشكلانية الثقافية في المجتمع الياباني. فلقد أعطت اليابان حينئذ لنفسها هذه التسمية بمبرح عميق، ومجنون، وضالع في علم الحلول المتخيلة. وإذا كانت العبقريّة لها فيه بكل تأكيد، فيجب مع ذلك أن نترك لها المسؤولية عنه. ولكنها لم تكن أقل تمسكاً بما يعد أكثر أهمية في نظرها، أي بتشخيصها الداخلي لما بعد التاريخ الأمريكي بالذات. ولقد كان عليها فقط أن تراجع بعض الأشياء في لوحة لا تصدق وغير محتشمة: إنها لوحة الولايات المتحدة بوصفها "المرحلة النهائية <<لشيوعية>> ماركسية". غير أن ما يشك به كوجيف هو فكرة

أن تمثل هذه النهاية الأمريكية، إذا أمكن قول ذلك، الصورة النهائية للنهاية القصوى، أي "النهاية الهيجيلية الماركسية للتاريخ" بوصفه حاضراً وليس بوصفه مستقبلاً. وعندما راجع كوجيف أطروحاته الأولى واعترض عليها، فقد وصل إلى التفكير بأنه ثمة نهاية أيضاً أكثر نهائية للتاريخ، وأكثر أخروية من النهاية السعيدة الأمريكية (بل الكاليفورنية، كما يقول ذلك في مكان ما)، وإن هذه النهاية ستكون الطرف الأكثر بعداً للطرف الياباني (في المنافسة بين النظامين الرأسماليين اللذين ستكون الحرب بينهما قد دشنت، وعلى هذا يجب أن لا ننسى عصر الخراب الذري). وكما يرى كوجيف، فإن المرحلة النهائية للشيوعية في الولايات المتحدة لما بعد الحرب تحتل الإنسان إلى الحيوانية. ولكن ثمة ما هو أكثر ظرافة، وأكثر "تعاضماً"، ثمة "لا أكثر تطرفاً" في نهاية التاريخ، وسيمثل ذلك فيما بعد في التاريخانية اليابانية. فهذه ستجج، بفضل "تعاضم" ثقافتها، في الاحتفاظ بانسان ما بعد التاريخ إثر عودته إلى التطبيع الحيواني. ومع ذلك، ويجب أن نلح على هذا، فإنه على الرغم من التوبة التي جعلت كوجيف يفكر، بعد الرحلة التي قام بها في عام 1959، بأن اليابان ستذهب بعيداً أكثر، إذا جاز القول، في سباقها بعد نهاية التاريخ، إلا أنه لم يعد ليناهض وضعه عن عودة الإنسان عن الحيوانية في الولايات المتحدة بعد الحرب. ألا وإنه لوصف شاذ، وليس ذلك لأنه يقارن البشر بالحيوانات، ولكن ذلك لأنه يضع في المقام الأول إنكاراً رصيناً ومتعاضماً في خدمة الآثار الباعثة على الشك. ولقد نرى مناسباً أن يقارن المرء تهور كوجيف بتعزيز أولئك الذين يتغنون، مثل فوكوياما (ولكن كوجيف لا يغني) "بعالمية الديمقراطية الليبرالية الغربية بوصفها نقطة نهاية للحكومة

الإنسانية"، وبوصفها نصراً لرأسمالية "حلت بنجاح" "قضية الطبقات" (1)، إلى آخره. فلماذا وكيف يستطيع كوجيف أن يفكر بأن الولايات المتحدة قد بلغت "المرحلة النهائية <<للشيوعية>> الماركسية"؟. ماذا يظن، وما يريد أن يلاحظ؟ إن الامتلاك بوفرة لكل ما يمكن أن يسد الحاجة أو الرغبة: إلغاء الفارق بين الرغبة والحاجة يوقف كل تفريط، وكل اعوجاج قائم، في العمل على وجه الخصوص. فلا شيء يبعث الدهشة أن تجسد مسبقاً نهاية هذا الاعوجاج (للكائن "خارج الوصل") "حاضراً خالداً". ولكن ماذا عن الفارق القائم بين هذا التجسيد المسبق وما يمثله قبل حضوره بالذات؟.

"[...] عملياً [إن " عملياً" هو التوقيع القراقوزي العظيم لهذا القرار الحكيم]، إن كل أعضاء " مجتمع من غير طبقات " يستطيعون أن يمتلكوا فيه من الآن فصاعداً [1964] كل ما يبدو لهم من غير أن يعملوا أكثر مما يقول لهم قلبهم. ومادام الحال كذلك، فإن عدداً من الرحلات المقارنة التي تم تنفيذها (ما بين 1948 و 1958) في الولايات المتحدة وفي الاتحاد السوفيتي قد أعطتني الانطباع بأنه إذا كان الأمريكيون يبدوون في صورة صينيين وروسين قد اغتروا، فإن هذا لأن الروس والصينيين ليسوا سوى أمريكيين ما زالوا فقراء، وإنهم على كل حال ليسرون في طريق اغتاء سريع. ولقد ذهبت إلى الاستنتاج بأن الطريقة الأمريكية في الحياة هي نوع الحياة الخاصة بفترة ما بعد التاريخ،

1 - ذكر هذا ميشيل سوري في بحثه " القوة، الثراء والإحسان"، وذلك في Lignes، "منطق الرأسمالية" عدد 18، كانون الثاني 1993، ص ص 21 و 29.

وأنها تمثل الحضور الحالي للولايات المتحدة في العالم، ذلك الحضور الذي يصور مسبقاً مستقبل " الحاضر الخالد " للإنسانية جمعاء. وهكذا، فإن عودة الإنسان إلى الحيوانية تبدو ليس بوصفها إمكانية ستأتي، ولكن بوصفها يقيناً كان من قبل حاضراً. غير أنني بعد رحلة حديثة عهد (1959) قمت بها إلى اليابان، قد غيرت رأيي فيما يخص هذه النقطة " (1) .

إن القراءة الماركسية الجديدة والقراءة الهايدغيرية الموازية لظاهراتية الروح التي قام بها كوجيف لتعد مهمة. فهل من معترض؟ لقد قامت هذه القراءة بدور المخبر، وإنه لدور لا يستهان به من عدة وجهات نظر، بالنسبة إلى جيل من المثقفين الفرنسيين الذين وجدوا بالضبط قبل الحرب وبعدها. وإن الأشياء من هذا المنظور لتعد أكثر بساطة مما يقل عموماً. ولكن هذا ليس جدياً تماماً. أي إذا أردنا أن نقرأ الملاحظة المكتوبة وملاحظة ما بعد النسخ لكوجيف بشأن ما بعد الماركسية بوصفها ما بعد التاريخ الإنساني، فيجب على المرء أن يشير إلى بعض النقاط على الأقل. أولاً، إن الجملة الأخيرة لهذه الملاحظة، والتي تعد أيضاً الأكثر غوضاً، لتبقى عبارة تقادمية. وإنما سنستشهد بها. فمن قرأها؟ فهي ربما تكون الافتتاحية الأكثر قهراً لما بعد النسخ هذا . وما كان ذلك كذلك إلا لأنها تحدد مهمة وواجب بالنسبة إلى إنسان ما بعد التاريخ. ماذا أصبح ما يسميه كوجيف إعادة صياغة الغريين (ويدخل الروس في هذا) صياغة يابانية بالفعل وداخلية في حيز

1- ألكساندر كوجيف " منخل السقراط "، باريس 1947، ص 436-437 .
الذهبي - منشورات غاليمار، 1947، ص 436-437 .

التنفيذ. فكوجيف يقول: "يجب على إنسان ما بعد التاريخ...".
فماذا يجب عليه؟ وهل الفعل "يجب" هو "يجب" أو هو "سوف
يجب"؟ إنه مهما تكن كيفية هذا الواجب ومضمونه، وإنه مهما
تكن ضرورة هذا التقادم، وحتى لو استدعى مخلدات في التأويل،
فثمة "يجب" بالنسبة إلى المستقبل. وكذلك، مهما يكن غموضه،
وإن كان غموض عبارة "يجب المستقبل"، فثمة مستقبل وثمة
تاريخ، وربما يوجد أيضاً بدء التاريخانية بالنسبة إلى إنسان ما بعد
التاريخ، وذلك بعيداً عن الإنسان وبعيداً عن التاريخ كما تم
تمثيلهما إلى الآن. ويجب علينا أن نلح على هذا التحديد، والسبب
لأنه يفصح عن غموض جوهري، وعن التباس يبقى هو السمة
القصوى للمستقبل: إنه مهما تكن صياغة هذا الواجب أو
مضمونه، وهذه الضرورة، وهذا التقادم أو هذا الأمر، وهذا
الضمان، وهذه المهمة، وإذن أيضاً هذا الوعد، وهذا الوعد
الضروري، فإنه يجب هذا الـ "يجب" وهذا هو القانون. ونلاحظ أن
هذه اللامبالاة بالمضمون ليست لامبالاة، ولا هي موقف اللامبالاة.
إنها على العكس من ذلك. وإنها إذ تسم كل افتتاح للحدث
وللمستقبل بوصفهما هكذا، فإنها تتحكمم إذن بالفائدة وبعدم
اللامبالاة بأي شيء كان، وبأي مضمون على وجه العموم. وإنه لمن
غيرها لن يوجد لا قصد، ولا حاجة، ولا رغبة، إلى آخره. ولذا، فإن
قراءتنا لهذه اللامبالاة المفردة (أي الاختلاف نفسه) لن ترمي به
في نص كوجيف. فهذا يتكلم. وإنها لتصف في عينه مستقبلاً
يذهب إلى أبعد مما سميناها إلى الأبد التاريخ. ولذا، فإن هذه
اللامبالاة بالموضوع قد تبدو شكلانية في الظاهر. ولكن ربما يكون
لها الفضل في إعطاء المجال للتفكير بالشكل مجرداً بالضرورة،
والتقادم، والمقرر، والمفروض في الضرورة الشكلانية الضرورية

لإمكانه، وفي قانونه باختصار. وذلك لأنها هي التي تخلع كل حاصر خارج معاصرته لذاته. فأن يكون الوعد نابعاً من هذا أو من تلك، وأن يكون ثابتاً أو أن لا يكون، أو أن يبقى غير ثابت، فثمة الوعد بالضرورة، وثمة التاريخانية إذن بوصفها ما سيأتي. وهذا ما نسميه المسيحية من غير اعتقاد بالمسيح. ولذا، فإننا سنكتفي هنا لضيق في الزمن بأن نقرأ هذه الجملة التي تستوجب، في سياق آخر وعلى إيقاع آخر، من المرء أن يعطيها كل انتباهه التأملّي الذي تستدعيه:

"إن المرء إذ يتكلم من الآن فصاعداً بشكل ملائم
يعني أن إنسان ما بعد التاريخ، مع كل ما هو معطى له، يجب عليه
أن يتابع | إننا لنؤكد على الفعل " يجب " الذي يقود ثنائية
إلى شرط الإمكان المشترك بين شكلي الضروري " يجب
" و " سوف يجب " | في عزل | يؤكد كوجيف | " الأشكال "
عن " مضامينها "، كما يجب عليه أن يفعل ذلك ليس لكي يغير هذه
المضامين بسرعة، ولكن لكي يعارض هو بذاته | يؤكد كوجيف |
بوصفه " شكلاً " مجرداً مع ذاته نفسها ومع الذوات الأخرى المنظور
إليها بوصفها أي " مضمون " كان" (1) .

هل من الممكن أن يعيد المرء قراءة نص كوجيف هذا
بطريقة أخرى؟ وهل يمكن إخراجها من هذا التلاعب البذئ الذي
يمارسه فوكوياما بصورة أقل (والذي لا يهتم على كل حال
بهذا الاستنتاج المعمى) من أولئك الذين يستغلونه؟ إن هذا
النص، إذا صير إلى قراءته مع بعض معاني الخدعة الكوميديّة، أي
مع تلك التي يطالب بها كوجيف، إذن مع انتباه فلسفي أكبر.
وسياسي أو أيديولوجي، فإنه سيقاوم. وربما سينجو من أولئك

الذين يترجمونه ويعرضونه في أيام الأسبوع بوصفه سلاحاً للدعاية الفلسفية، أو بوصفه موضوعاً كبيراً من مواضيع الاستهلاك الإعلامي. ذلك لأن "منطق" الاقتراح المذكور آنفاً يستطيع أن يضمن بالتأكيد قانوناً، هو قانون القانون. وإن هذا القانون ليعني بالنسبة إلينا ما يلي: في المكان نفسه، وعلى التخوم نفسها. هنا حيث ينتهي التاريخ، وهنا حيث ينتهي متصور محدد للتاريخ، فإنه هنا تبدأ بالتحديد تاريخانية التاريخ، وهنا أخيراً يكون لها الحظ في أن تعلن عن نفسها وفي أن تعد نفسها. وهنا حيث ينتهي الإنسان، وينتهي متصور محدد للإنسان، فإنه هنا تبدأ الإنسانية المحضة للإنسان، للإنسان الآخر بوصفه آخر، أو هنا أخيراً يكون له الحظ في أن يعلن عن نفسه وفي أن يعد نفسه. هذا بشكل غير إنساني كما يبدو، أو بشكل مفارق للإنسانية. وحتى لو كانت هذه المقترحات أسئلة نقدية أو تفكيكية، إلا أنها لن تحتزل نفسها إلى ترجمة الكتاب المقدس للجنة الرأسمالية بوصفها نهاية التاريخ.

(اسمحوا لي أن أذكر ببعض الكلمات نوعاً من الإجراءات التفكيكية، أو أن أذكر بذلك الذي اعتقدت أن من واجبي أن ألتزم به. وإنه ليقضي منذ البداية أن أشك بمتصور "الكائن اللاهوتي" - ولكنه يقضي أيضاً بالشك في "الأثار - الغاية للتاريخ - عند هيكل وماركس، أو حتى في الفكر العصورى لهايدغر. وليس ذلك لكى أعارض فيه نهاية التاريخ أو مفارقة تاريخانية، ولكن على العكس من هذا لكى أثبت أن هذا الكائن اللاهوتي - الأثاري - الغائي يغلق، ويمحى، وأخيراً يلغى التاريخانية. فهل

المقصود من ذلك هو التفكير في تاريخانية أخرى - ليس في تاريخ جديد أو بصورة أقل ليس في "التاريخانية الجديدة"، ولكن بانفتاح آخر للوقائعية بوصفها تاريخانية سمحت بعدم التخلي فيها، بل على العكس من هذا سمحت بفتح المنفذ لفكر إثباتي من أفكار الوعد المسيحي بالعودة واختر بوصفه وعداً: بوصفه وعداً وليس بوصفه برنامجاً أو قصداً كينونياً - غائياً أو غائياً - أخروياً. ذلك لأنه، بعيداً عن وجوب التخلي عن الرغبة التحريرية، يجب التمسك بها فيما يبدو أكثر من أي وقت مضى، وكما هي الحال بالنسبة إلى الفعل "يجب" الدائم. إذ هنا يكمن شرط لإعادة التأسيس، وربما يكون شرطاً لتصوير سياسي آخر.

ولكن الوعد والقرار في نقطة من النقاط، ونعني بها المسؤولية، فإنهم يدينان بإمكانهما إلى التردد الذي يقى هو الشرط دائماً. وإن المراهنات العظيمة التي جننا على تسميتها ببعض الكلمات إنما تعود إلى قضية ما نقصده مع ماركس وبعد ماركس، بالفعالية، والأثر، والإجرائية، والعمل، والعمل الحفي في تعارضهم المفترض لمنطق الطيف الذي يحكم أيضاً آثار الافتراضية والصورة، و"عمل الحداد"، والشبح، والخيال، إلى آخره. وكذلك تعود إلى ما نقصده بالعدل المطلوب منهم. ولكي نوجز هذا بكلمتين فننا نقول إن الفكر التفكيكي للأثر، وللتكرارية، وللتزيك التزميمي، وللزيادة، إلى آخره، ليذهب بعيداً عن هذا التعارض، وبعيداً عن الأنطولوجيا التي يفترضها. وهو إذ يسجل إمكانية الإحالة إلى الآخر، إذن يسجل قضية الغيرية والتساخر الجذريين، والاختلاف، والتقانة، والثالية في حدث الحضور نفسه، وفي حضور الحاضر الذي يفصله بالأولية لكي يجعله ممكناً (لكي

يجعله إذن مستحيلاً في تطابقه مع ذاته وفي معاصرته لها، فإنه لا يحرم نفسه من وسائل الاهتمام، أو من الاهتمام بآثار الشبح، والصورة، و " الصورة التركيبية "، وذلك لكي يتكلم في الشرعة الماركسية، والإيديولوجيا، وإن كانت هذه صيغاً غير معروفة جعلتها التقانة الحديثة تبتلق. ولهذا السبب، فإن مثل هذا التفكيك لم يكن ماركسياً قط، كما لم يكن غير ماركسي، وإن كان وفيّاً لبعض الأفكار الماركسية، أو إلى فكرة من الأفكار على الأقل، ذلك لأننا مهما فعلنا فلن نكرر أبداً بما فيه الكفاية أنه ثمة أكثر من فكرة وهي متنافرة جميعاً.

فصل 3

استنزافات

(لوحة لعالم من غير عمر)

"الزمن خارج الوصل". والعالم في حالة سيئة. إنه مُستهلَك، ولكن استهلاكه لم يعد يحصى. الشيخوخة أم الشباب - إنما لم نعد نحصى. فالعالم لم يعد له عمر. وإن قياس القياس لينقصنا. وإنما لم نعد ننتبه إلى الاستهلاك، ولم نعد ننتبه إليه بوصفه عمراً واحداً في تقدم التاريخ. فليس ثمة نضج، ولا أزمة، ولا احتضار. إذ يوجد شيء آخر. فما يحدث إنما يحدث في العمر الزمني نفسه، وذلك لكي يحمل ضربة إلى النظام الغائي للتاريخ. وإن الذي يأتي حيث يظهر غير المناسب زمنياً، إنما يصل في الزمان، ولكنه لا يصل في الوقت المحدد. إذ ثمة تضاد زمني. والزمن إنما يكون خارج الوصل. وهذا كله كلام مسرحي، إنه كلام هاملت أمام مسرح العالم، ومسرح التاريخ، ومسرح السياسة. فالعصر يقع خارج محاوره. وإن كل شيء ليدو، بدءاً بالزمن، محتلاً، وظالماً أو معوجاً. فالعالم في حالة سيئة جداً، وإنه ليستهلك نفسه كلما تقدم في العمر، كما يقول ذلك أيضاً الرسام في افتتاحية تيمون آتينيز (المرحية لاركس، أليس كذلك). وما كان ذلك كذلك إلا لأنه كان هذه

المرة كلام رسام، فكأنه يتكلم عن شبح أو أمام لوحة - How goes the world? "It wears, Sir, as it grows ونرى في ترجمة فرانسوا فيكتور هيجو: "الشاعر - لقد مضى زمن طويل لم أركم فيه. كيف هو حال العالم؟. الرسام- إنه يستهلك نفسه ياسيدي كلما تقدم في العمر."

إن هذا الاستهلاك في التوسع، وفي التصاعد، أي في عالمية العالم لا يمثل مسيرة صيرورة طبيعية، معيارية أو معبرة. وإنه ليس مرحلة من مراحل التطور، أو أزمة إضافية، ولا أزمة في النمو لأن النمو هو الشر، وإنه لم يعد أيضاً نهاية للإيديولوجيات، وأزمة أخيرة من أزمت الماركسية أو أزمة جديدة من أزمت الرأسمالية.

إن العالم في حالة سيئة، واللوحة مظلمة، وإننا لنكاد نقول إنها سوداء. فلنشكل فرضية. ولنفترض أنه بسبب نقص في الوقت (إن الطيف أو اللوحة، يمثل دائماً نقصاً في الوقت) نعتزم أن نرسم فقط، كما هو الرسام في تيمون آتينيز. لوحة سوداء فوق لوحة سوداء. علم قوانين التصنيف أو وقفة على الصورة. العنوان: "الزمن خارج الوصل" أو: "هذا الذي في حالة سقينة اليوم في العالم". وإننا لنترك لهذا العنوان التافه يشكله الحيادي، وذلك لكي نتجنب الكلام عن أزمة، فهو متصور غير كافٍ، وكذلك أيضاً لكي نتجنب أن نقرر بين الشر بوصفه عذاباً وبين الشر بوصفه خطأ أو جريمة.

إننا سنضيف، بهذا الخصوص، من أجل لوحة سوداء
ممكنة، بعض العناوين الفرعية. ولكن أيها؟

إن اللوحة التي رسمها كوجيف عن حالة العالم وعن
حالة الولايات المتحدة بعد الحرب تستطيع أن تصدم مسبقاً.
فالتفؤل يتلون بالعلاقة. ولقد كان من الوقاحة أن يقول المرء حينئذ
إن "أعضاء مجتمع من غير طبقة يستطيعون أن يمتلكوا فيه من الآن
فصاعداً كل ما يبدو لهم حسناً، من غير أن يعملوا أكثر مما يقول
هم قلبهم". ولكن ماذا نفكر اليوم بالخفصة الرصينة التي تقضي أن
يغتني المرء بانتصار الرأسمالية أو الليبرالية الاقتصادية والسياسية،
"وعالمية الديمقراطية الليبرالية الغربية بوصفها نقطة نهائية للحكومة
الإنسانية". ونوصفها "نهية قضية الطبقات الاجتماعية"^٢. فأي
وقاحة تصدر عن الوعي الجيد. وأي إنكار موسوس يستطيع أن
يجعل المرء يكتب. وإلا يكن ذلك فيعتقد بأن "كل ما يعمق
الاعتراف المتبادل بكرامة البشر، دائماً وفي كل مكان، كان التاريخ
قد رفضه ودفنه"^٣.

لنتق أولاً. مؤقتاً وسعياً وراء الراحة. بالتعارض
المنقضي عهداً بين الحرب الأهلية والحرب العالمية. وأما فيما يخص
الحرب فهل يجب أن نذكر بأن الديمقراطية الليبرالية ذات الشكل
البرلماني قد كانت دائماً أقلية ومعرولة في العلم^٤. وهل يجب أن

* الان لثوم، نكره مسلسل سوريا في Lignes (30 O C P) ، وقد قل بالصلص
ان لثوم قد كان ساذجاً وكولاً ومعرفة .

نذكر بأنها لم تكن قط في مثل هذه الحالة من الخلل الوظيفي فيما نسميه الديمقراطيات الغربية؟. فالتمثيل الانتخابي أو الحياة البرلمانية ليس فقط مغلوطة، كما مثل هذه الحال دائماً عدد كبير من الآليات الاجتماعية الاقتصادية، ولكنه يمارس نفسه بسوء أكثر فأكثر في فسحة شعبية عامة قلبتها بعمق الأجهزة التقنية - الهاتفية - الإعلامية، والإيقاعات الجديدة للأخبار والاتصال، واستعدادات القوى التي تمثلها وسرعتها. ولكن قلبتها أيضاً، وفي النتيجة، طرق التملك الجديدة التي تنفذها، والبنية الجديدة للحدث وظيفته التي تنتج (إنها تخزع، وتجدد، وتدشن، وتكشف، وتُحدث، وتبين في الوقت نفسه، هنا حيث كانت سابقاً من غير أن تكون هنا: إن المقصود هنا هو متصور الانتاج في علاقته مع الشبح). ولا يؤثر هذا التغير على الوقائع فقط، ولكنه يؤثر على متصور مثل هذه "الوقائع"، أي على متصور الحدث نفسه. فلقد تغيرت العلاقة بين التشاور والقرار، كما تغير عمل الحكومة. نفسه ولم يكن هذا في شروطه التقنية فقط، أو في زمنه، أو في فسحته وسرعته، ولكن في متصوره من غير أن ننتبه إلى ذلك فعلاً. فلنتذكر التغيرات التقنية، والعلمية، والاقتصادية التي قلبت في أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى البنية الطوبولوجية(*) للفسحة العامة وللرأي العام. وإنها لم تؤثر في هذه البنية الطوبولوجية فحسب، ولكنها

* - الطوبولوجيا : فرع من الرياضيات يعني بدراسة مواقع الشيء الهندسي بالنسبة إلى الأشياء الأخرى لا بالنسبة إلى شكله أو حجمه (عن قاموس المعنهل) (متر).

بدأت تجعل الافتراض الطوبوغرافي إشكاليا. فليكن ثمة مكان، إذن ثمة جسد قابل للتعيين وقابل للتثبيت بالنسبة إلى الكلام، وبالنسبة إلى الشيء أو إلى المصالح العامة، وإنه ليضع، كما نقول غالباً، الديمقراطية الليبرالية، البرلمانية والرأسمالية في أزمة، فيفتح بهذا الطريق أمام ثلاثة أشكال كلانية، كانت قد تحالفت بعد ذلك، وتقاتلت وتآلفت بألف صورة. ولقد اتسعت هذه التغيرات بشكل عشوائي اليوم. غير أن هذه السيرة لم تعد تستجيب على كل حال للتوسع، هذا إذا كنا نفهم من هذه الكلمة معنى النماء المتجانس والمتتابع. وإن الأمر الذي لم نعد نقيسه هو القفزة التي سبق أن أبعدتنا عن هذه السلطات الاعلامية التي غيرت في سنوات 1920، أي قبل وجود الرأسي، الفسحة العامة تغييراً عميقاً، وأضعفت إضعافاً خطيراً السلطة وتغيب المتخمين، وقلصت حقل المناقشات، والمشاورات، والقرارات البرلمانية. ولقد نستطيع أن نقول إنها شككت بالديمقراطية الانتخابية وبالتمثيل السياسي، تماماً كما عرفناها على الأقل حتى الآن. وإذا كان ثمة اتفاق في كل الديمقراطيات الغربية يقضي بعدم احترام السياسي المحترف، بل رجل الحزب بوصفه هكذا، فليس هذا فقط بسبب انعدام هذه الكفاية الشخصية، أو بسبب ذلك الخطأ أو عدم القدرة، أو بسبب تلك الفضيحة التي أصبحت الآن معروفة بصورة أفضل، ومنتشرة، والتي أصبحت في الواقع منتجة في معظم الأحيان، أو معدة سلفاً بواسطة سلطة إعلامية. وهذا ما يؤول إليه السياسي أكثر فأكثر، لابل إنه ليصبح فقط شخصية من شخصيات التمثيل الإعلامي في

اللحظة نفسها التي يجعله تغير الفسحة العامة، بوساطة الإعلام، يفقد الجوهري من السلطة، لابل من القدرة التي كان يملك بها سابقاً بنى التمثيل البرلاني، وأجهزة الحزب التي تترابط فيها، إلى آخره. ومن هنا، فإن السياسي المحترف والمتسق مع النموذج القديم ليميل -مهما كانت قدرته الشخصية- اليوم لكي يصبح غير قادر. وإن السلطة الإعلامية نفسها لتتهم عدم قدرة السياسي التقليدي وتنتجها وتوسعها في الوقت نفسه: فهي من جهة أولى، تسحب منه السلطة الشرعية التي كان يأخذها من الفسحة السياسية القديمة (الحزب، البرلمان، إلى آخره) ولكنها، من جهة أخرى، تضطره لكي يصبح صورة ظلية بسيطة، وإلا يكن ذلك فلعبة متحركة على مسرح البلاغة السمعية البصرية. ونحن نظنه مثلاً سياسياً، وإنه ليغامر غالباً في أن لا يكون أكثر من ممثل من ممثلي الرأي. وهذا أمر معروف جيداً*. ويجب علينا، فيما يخص الحرب

* - ثمة مثلان حديثان، نأخذهما بسرعة من "الأخير" في اللحظة التي كنا نعيد فيها قراءة هذه الصفحات. وإننا لنقصد بكلامنا "خطوتين مغلوطين" بحساب إلى حد ما، وما كان لهما أن تكونا مكنيتين تصوراً من غير الإعلام والإيقاع الحالي للصحف.

1- لقد حاول وزير أن يحول قراراً حكومياً جازياً (وذلك بمبادرة صديق لهما). فتكلمنا في الصحافة (السمعية البصرية بشكل جوهري) عن رسالة زعمنا أنها "خاصة" (سرية، "شخصية" أو غير رسمية) كانا قد وجهنا إلى رئيس الحكومة، وإنهما لياسفان أن فشى مرها على الرغم منهما. ومهما يكن من أمر، فإن رئيس الحكومة تابعهما من غير أن يخفي مزاجه السيئ، وقد تبعته الحكومة، وتبع البرلمان الحكومة.

2- ثمة وزير آخر تابع للحكومة نفسها كان يتحدث مرتجلاً في حوار إذاعي فارتكب ما يشبه الخطأ، وقد كان ذلك ساعة الإفطار، فأثار ردة فعل عنيفة لدى البنك المركزي في بلد مجاور، وسيرورة سياسية دبلوماسية. ويجب علينا أن نحلل أيضاً الدور الذي تقوم به سرعة وسائل الإعلام وقدرتها في-

العالمية أو الأهلية العالمية أن نذكر أيضاً بالحروب الاقتصادية، والحروب القومية، وحروب الأقليات، والهيجانات العنصرية وكره الأجانب، والمجاهبات العرقية، والصراعات الثقافية والدينية التي مزقت أوروبا ذات الزعم الديمقراطي ومزقت العالم اليوم؟ ثمة فيالق من الأشباح قد عادت، وجيوش من كل الأعمار، مخبئة تحت الأعراض العتيقة للعسكرية الموازية والمسلحة بما بعد الحداثة تسليحاً مفرطاً (تقنية الإعلام، والحراسة الشاملة بوساطة الأقمار الصناعية، والتهديد النووي). فلنسرع. إذ بعيداً عن هاذين النموذجين من نماذج الحرب (الأهلية والعالمية) واللتين لم نعد نميز بين حدوديهما، فلنسور اللوحة بهذا الاستهلاك بعيداً عن الاستهلاك. ولنسم دفعة واحدة هذا الذي يغامر بجعل مرجع الرأسمالية الديمقراطية الليبرالية أو الاجتماعية الديمقراطية تشبه الهلوسة الأكثر عمى والأكثر هذياناً، بل تشبه نفاقاً صارخاً أكثر فأكثر من خلال بلاغته الشكلية أو من خلال شرعية حقوق الإنسان. ولم يعد المقصود فقط هو تكديس "الشهادات التجريبية"، كما يقول فوكومايا، ولم يعد يكفي أن يشير المرء بأصبعه إلى كتلة الوقائع التي لا تدحض والتي تستطيع هذه اللوحة أن تصفها أو أن تتدد بها. وإن السؤال الذي سيطرح باختصار شديد، لن يكون سؤال التحليل الذي يجب على المرء والحال كذلك أن يجري في

- إطار سلطة مثل هذا المضارب - الفردي والعالمي - والذي يهاجم كل يوم هذه العملة النقدية أو تلك ويدعمها. فهواته وجملته الصغيرة في الرأسي لتعد أقل في الميزان من كل برلمانات العالم بخصوص ما نسميه القرار السياسي للحكومات.

كل اتجاهاته، ولكنه سؤال التأويل المضاعف لقراء متنافسين، يبدو أن هذه اللوحة تدعوهم وتضطرننا إلى المشاركة. وإذا كان، بادي ذي بدء، من المسموح به أن نسمي جروح "النظام العالمي الجديد" بكتابة برقية من عشرة كلمات، فلربما نخطئ بهذا.

1- إن البطالة عن العمل، هذا الخلل المحسوب إلى حد ما للسوق الجديدة، وللتقانات الجديدة، وللقدرة العالمية الجديدة، لتستحق من غير ريب، مثلها مثل العمل والانتاج، اسماً آخر اليوم. وإنها تستحق ذلك خاصة وأن هاتفة العمل قد سجلت فيه عطاء يشوش في وقت واحد مناهج الحساب التقليدية، والتعارض التصوري بين العمل وغير العمل، بين النشاط والاستخدام وعكسهما. وإن هذا الخلل المنظم لسيطر عليه، ومحسوب، وأخذ صبغة اجتماعية في الوقت نفسه، أي إنه مرفوض في معظم الأحيان، وغير قابل للاختزال في التوقع، شأنه في ذلك شأن الألم نفسه، شأن ألم يتألم أكثر، وبشكل أكثر ظلاماً لأنه أضاع نماذج المعتادة ولغته، منذ اللحظة التي لم يعد يعرف نفسه فيها باسم الكلمة القديمة للعطالة عن العمل في المسرح الذي سماه أمداً طويلاً. فوظيفة العطالة الاجتماعية، وعدم العمل أو العمل التحقي، إنما تدخل في هذا العصر الجديد. ذلك لأن "العطالة عن العمل الجديدة" لتشبه شيئاً قريباً العطالة عن العمل في أشكال تجربتها نفسها وحسابها، كما تشبه ما نسميه في فرنسا "الفقر الجديد" الذي يشبه الفقر.

2- إن الإقصاء الجماعي لمواطني بلا مأوى من كل مشاركة في الحياة الديمقراطية للدول، وإن الطرد أو الاعتقال خارج الوطن لكثير من المنفيين، والمميزين عنصرياً، والمهاجرين خارج الأرض المسماة أرض الوطن ليعلن بشكل مسبق عن تجربة جديدة للحدود وللهوية -قومياً أو مدنياً.

3- إن الحرب الاقتصادية التي تشنها بلا هوادة بلدان المجموعة الأوروبية هي نفسها فيما بينها، وكذلك بينها وبين بلدان أوروبا الشرقية، وبينها وبين الولايات المتحدة واليابان، إن هذه الحرب تقود كل شيء، بدءاً بالحروب الأخرى، وذلك لأنها تقود إلى تأويل عملي وتنفيذ بلا منطق وغير متساوي للقانون الدولي. وثمة أمثلة كثيرة منذ عقد من الزمان.

4- ثمة عجز في السيطرة على التناقضات ضمن متصور السوق الليبرالية، ومعاييرها، وواقعها (مثل حواجز الحماية والمزاوادات التدخلية للدول الرأسمالية من أجل حماية مواطنيها، بل من أجل حماية الغربيين أو الأوروبيين عموماً ضد اليد العاملة الرخيصة، والتي تعيش غالباً من غير حماية اجتماعية لامثيل لها). فكيف يمكن لها أن تنقذ مصالحها الخاصة في السوق العالمية وهي تدعى حماية "مكتسباتها الاجتماعية"، إلى آخره؟.

5- إن تفاقم الديون الخارجية، وتفاقم الآليات الأخرى الملحقة بها ليؤدي إلى تجويع جزء كبير من الإنسانية أو إلى

إرغامها على اليأس. وإنهم ليميلون هكذا إلى إقصائه من السوق بينما يبحث هذا المنطق بالأحرى عن توسيعه. وإن هذا النموذج من التناقض ليحدث تغيرات جغرافية، حتى عندما تبدو وقد أملاها خطاب التحويل الديمقراطي أو خطاب حقوق الإنسان.

6- إن صناعة الأسلحة والاتجار بها (سواء كانت هذه الأسلحة أسلحة "تقليدية" أم كانت في قمة الصناعة التقنية الموجهة) إنما هي أمور مسجلة في النظام الطبيعي للبحث العلمي، والاقتصادي، واجتماعية العمل للديمقراطيات الغربية. وإنه لم يعد بمقدورنا، إلا بثورة لا يمكن تصورها، أن نوقفها أو أن نبطئها من غير أن نخوض غمار مخاطر عظمى، بدءاً بتفاقم ما يسمى العطالة عن العمل. وأما تهريب الأسلحة فإنه، في الإطار (المحدود) حيث مازلنا نستطيع أن نميزه من التجارة (الطبيعية)، يبقى الأول مكانة في العالم قبل تهريب المخدرات، والذي ليس هو عنه بغريب.

7- إن توسع ("تشر") الأسلحة الذرية الذي تتعهد البلدان التي تقول إنها تريد أن تحمي نفسها به، لم يعد ممكن الرقابة، وذلك كما كانت هي الحال زمناً طويلاً بوساطة بنى الدولة. وإنه لم يتجاوز فقط مراقبة الدولة، ولكنه تجاوز أيضاً مراقبة أي سوق معلن عنها.

8- إن الحروب العرقية الداخلية (وهل كان ثمة حروب أخرى؟) تتضاعف، يوجهها استيهاً ومتصور باليان،

واستيهام تصوري بدائي للامة، وللدولة القومية، وللحدود،
وللتراب، وللدم. فالقدم لم يعد شراً في ذاته. ذلك لأنه يحافظ من
غير ريب على مصدر غير قابل للاختزال. ولكن كيف يمكن للمرء
أن ينكر أن يكون هذا الاستيهام التصوري أكثر بطلاناً الآن منه في
أي وقت مضى، إذا جاز القول، في الأنتوبولوجيا التي يفترضها
بوساطة الانفكاك التقني الموجه؟. وإنما لنفهم الأنتوبولوجيا بوصفها
بدهيات علم تربط بشكل غير قابل للانفصال القيمة الأنتولوجية
للكائن الحاضر (الضمير المجهول) بوصفه، وبالتحديد المستقر
والقابل لتمثيل موضع (رسم الأرض، والتراب، والمدينة، والجسد
عموماً). ولكي تتسع سيورة الانفكاك بشكل خارق، ومختلف
أكثر فأكثر ومتسارع أيضاً أكثر فأكثر (إنه التسارع الذي
يتجاوز معايير السرعة التي شكلت إلى الآن الثقافة
الإنسانية)، فإنها لن تكون أقل من الأصل الأعلى أي عتقة مثل
العق الذي تربله على الدوام. وإنما لتعد على كل حال الشرط
الإيجابي للاستقرار الذي تنعشه دائماً. فكل استقرار في مكان يمثل
استقراراً أو تحضراً. وقد كان يجب أن يعطي الاختلاف المكاني،
وفسحة التغير الموضعي الحركة. كما كان يجب أن يعطي موضعاً
ويعطي مكاناً. ومن هنا، فإن كل تأصيل وطني، مثلاً، يتأصل أولاً
في الذاكرة أو في قلق شعب متقل - أو قابل للانتقال و"فلاج
الوصل" لا يكون الزمن فقط، ولكنه يكون الفسحة، الفسحة في
الزمن، أي المسافة.

9- كيف يمكن إنكار السلطة المتنامية وغير القابلة للتحديد، أي السلطة العالمية، هذه الدول - الأشباح، العظيمة التأثير والرأسمالية محصر المعنى، والتي هي المافيا ورابطة المخدرات فوق كل القارات، بما في ذلك في الدول القديمة التي كانت تسمى الدول الاشتراكية للشرق الأوروبي؟ إن هذه الحالات الشبحية قد تسربت إلى كل مكان وابتذلت، إلى درجة أنه ما عاد من الممكن التحقق منها بدقة. كما صار من غير الممكن أحياناً فصلها بوضوح عن السرورات الديمقراطية (فلنفكر مثلاً بسلسلة تشرك ترسميتها، وهي هنا برقية مبسطة، تاريخ المافيا السيسيلية وقد حاصرتها فاشية الدولة في عهد موسيلني. وهذا يعني إذن أن المافيا كانت ضمناً حليفاً للحلفاء، وفي جانب الديمقراطية لطرفي أمريكا، كما كانت في جانب إعادة بناء الدولة الديمقراطية المسيحية الإيطالية، والتي دخلت اليوم في صورة جديدة من صور رأس المال، والذي أقل ما يمكن أن نقول فيه إننا لن نفهم منه شيئاً من غير أن ننظر بانتباه إلى سلالته). فكل هذه التسريبات، تعبر مرحلة "حرجة" كما يقال، وهذا ما يسمح لنا من غير ريب أن نتكلم عنها وأن نعلن عن تحليلها. ولقد غزت هذه الحالات الشبحية ليس فقط النسيج الاجتماعي - الاقتصادي، ودورة المرور العامة لرؤوس الأموال، ولكنها غزت أيضاً مؤسسات الدول والمؤسسات المتداخلة مع الدول.

10- يجب بصورة خاصة، وخاصة جداً، أن نحلل الحالة الحالية للقانون الدولي ومؤسساته: فعلى الرغم من اكتمالية

سعيدة، وعلى الرغم من تقدم أكيد، فإن هذه المؤسسات العالمية تشكو على الأقل من حدين. الأول، والأكثر جذرية منهما إنما يأتي من أن معاييرهما، وشرطهما، وتعريف مهمتهما تتعلق بنوع من الثقافة التاريخية. ونحن لانستطيع أن نفصلهما عن بعض المتصورات الفلسفية الأوربية، وخاصة عن متصور سيادة الدولة أو السيادة الوطنية والتي تبدو ثقافتها السلالية أفضل فأفضل، وبشكل ليس فقط نظري -قانوني، أو تأملي، ولكن بشكل واقعي، وعملي، ويومي بصورة عامة. وثمة حد آخر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأول: إن هذا القانون الدولي والمزعوم أنه عام إنما تسيطر عليه، أثناء تنفيذه، دول وطنية خاصة. وإن قدرتهم التقنية -الاقتصادية والعسكرية لتحضر القرار دائماً وتطبقه، وهي التي تسيطر عليه بقول آخر. وإن الحال هو كما نقول في اللغة الانكليزية "إنها تصنع القرار".

فئة ألف مثل، حديث أو على الأقل حديث، سيطر بوفرة، سواء كان المقصود هو مشاورات الأمم المتحدة وقراراتها أم كان المقصود يتعلق بتنفيذ هذه القرارات (تدعيمها): إن تفكك الدول، وانقطاعها، وتفاوتها أم القانون، وإن هيمنة بعض الدول على القوة العسكرية لصالح القانون الدولي، هذا هو ما يجب التحقق منه سنة بعد سنة، ويوماً بعد يوم*.

*- ويجب أن يضاف إلى هذا لا استقلال الأمم المتحدة اقتصادياً، سواء يتعلق الأمر بتدخلاتها الكبرى (سياسياً، واجتماعياً، وتربوياً، وثقافياً، وعسكرياً) أم تتعلق الأمر بتنظيمها الإداري. وما دام الحال كذلك، فيجب أن نعرف أن الأمم المتحدة تمر بأزمة مالية عظيمة. ذلك لأن الدول العظمى لا تدفع كل ما يجب عليها. والحل: إقامة حملة لجذب دعم رؤوس الأموال الخاصة، وإنشاء "المجمع" (جميعات كبار قيايدي الصناعة، والتجارة، والمال) ليكون مخصصاً لدعم مع بعض الشروط المذكورة أو غير المذكورة -سياسة الأمم المتحدة تستطيع أن تذهب باتجاه مصالح السوق (و غالباً تكون ها أو هناك، أو هنا -

إن هذه الوقائع لا تكفي لتنزع أهلية المؤسسات الدولية. فالعدل يقضي، على العكس من هذا، أن نحیی فضيلة بعض من هؤلاء الذين يعملون باتجاه الكمال بغية تحرير المؤسسات التي لا یجب التخلي عنها أبداً. ومهما كانت مثل هذه الإشارات غير كافية، وغامضة أو ملتبسة، فلنحیی ذلك الذي يعلن اليوم بأنه مع التفكير بخصوص حق التدخل أو التدخل باسم ما ندعوه بغموض أو ما ندعوه نفاقاً في بعض الأحيان "إنساني"، محددين بذلك سيادة الدول ضمن بعض الشروط. فلنحیی هذه الإشارات آخذين حذرنا مع اليقظة من التلاعب أو من الاستحواذ الذي يمكن لهذه المستجدات أن تصبح هدفاً لهما.

فلنعبد الآن إلى المكان الأكثر قرباً من موضوع محاضرتنا. فالعنوان الثاني "العالمية الجديدة" يُرجع إلى تغير عميق، ينسحب على روح زمني طويل للقانون الدولي، ولتصوراته، ولحقول تدخله. والحال كذلك بالنسبة إلى متصور حقوق الإنسان، فإذا كان قد تمحدد ببطء خلال القرون وعبر كثير من الزلازل الاجتماعية - السياسية (سواء تعلق الأمر بقوانين العمل أم تعلق بالقوانين الاقتصادية، أم تعلق بحقوق المرأة والطفل، إلى آخره)، فكذلك الحال بالنسبة إلى القانون الدولي. وقد كان عليه أن يوسع "حقله وينوعه إلى حد إدخال الحقل الاقتصادي والاجتماعي العالمي

- بالأحرى بدلاً من هناك). وتجب الإشارة غالباً والتفكير بأن المبادئ التي تقود اليوم المؤسسات الدولية تتوافق مع مثل هذه المصطلح. فلماذا، وكيف، وضمن أي حدود يفعلون هذا؟ ثم ماذا تعني هذه الحدود؟. هذا هو السؤال الوحيد الذي نستطيع أن نطرحه هنا في هذه اللحظة.

بعيداً عن سيادة الدول، وبعيداً عن الحالات الشبكية التي تكلمنا عنها منذ لحظة، وذلك لكي يكون على الأقل منطقياً مع فكرة الديمقراطية وحقوق الإنسان التي ينادي بها. وما نقوله هنا، على الرغم من المظهر، ليس مضاداً لمفهوم الدولة: إن الدولة العظمى التي تستطيع أن تكون ضمن شروط معينة ومحدودة مؤسسة عالمية، ستستطيع أن تحدد دائماً الملكية وعنّف بعض القوى الاجتماعية - الاقتصادية الخاصة. ولكننا من غير أن نوافق ضرورة على كل الخطابات (المقدمة على كل حال، والتطورية، والمتأخرة) ذات التقليد الماركسي الخاصة بالدولة وتملكها بواسطة الطبقة المهيمنة، والمتعلقة بالتمييز بين سلطة الدولة وجهازها، والمتحدثة عن نهاية السياسة، "نهاية السياسة" أو سقم الدولة (1) هذا من جهة، ومن غير أن نشك كذلك من جهة أخرى في ذاتية الفكرة القانونية، فإننا ما زلنا نستطيع أن نستلهم من "الفكر" الماركسي لكي ندد بالاستقلال القانوني المزعوم ولكي نسد بلا هوادة بالمراقبة أو التفتيش الذي تقوم به السلطات العالمية بواسطة الدول الوطنية القوية، وبواسطة تركز رأس المال التقني العلمي، وتتركز رأس المال الرمزي، وتتركز رأس المال المالي، وتتركز رؤوس مال الدولة، ورؤوس الأموال الخاصة. فتممة "عالمية جديدة" تبحث عن نفسها من خلال أزمات القانون الدولي، ولقد نددت من قبل بحدود

(1) أنظر بهذا الخصوص كتاب إتيان بالييار "خمسة دراسات عن المادية التاريخية"، منشورات ماسبيرو، 1974 (وعلى وجه الخصوص الفصل "تصحيح البيان الشيوعي" والذي يتعلق بـ "نهاية السياسة"، "التعريف الجديد بالدولة"، و"ممارسة سياسية جديدة".

الخطاب المتعلق بحقوق الإنسان، والذي سيبقى غير ملائم، ومنافقاً في بعض الأحيان، وشكلياً على كل حال، كما سيبقى غير منطقي مع نفسه مادام قانون السوق، و"الدين الخارجي"، والتفاوت في التطور التقني - العلمي، والعسكري، والاقتصادي يحافظون على تفاوت فعلي يساوي في بشاعته البشاعة الراجحة اليوم، أكثر من أي وقت مضى، في التاريخ الإنساني: لم يسبق قط للعنف، وللتفاوت، وللإقصاء، وللجوع، وإذن للضغط الاقتصادي أن أثروا على هذا الكم من الكائنات الانسانية في تاريخ الارض والبشرية. فعوضاً عن التخلي بمجيء المثالية الديمقراطية الليبرالية وبالسوق الرأسمالي في بهجة نهاية التاريخ، وعوضاً عن الاحتفال "بنهاية الإيديولوجيات" ونهاية الخطابات التحريرية الكبرى، يجب أن لانهمل أبداً هذه البهجة المرئية عيناً، والمصنوعة من عدد لا يحصى من الآلام الفريدة: ثمة كثرة من الرجال، والنساء، والأطفال، لا مثيل لها من قبل قد استرقت، وجوعت أو قد اجتذبت من الأرض. وإن أي تقدم لم يسمح بتجاهل هذا، وبرقم مطلق. (يجب علينا بشكل مؤقت ولكن مع الأسف، أن ندع هنا المسألة جانباً، مع أنها لاتنفصل بالأحرى عما تصيرها الحياة المسماة "حيوانية"، حياة "الحيوانات" ووجودهم في هذا التاريخ. فهذه المسألة كانت على الدوام خطيرة، ولكنها ستصبح كذلك بكثافة محتمة).

إن "العالمية الجديدة" ليست هي فقط ذلك الذي يبحث عن قانون دولي جديد من خلال هذه الجرائم. إنها رباط

قراية، وألم، وأمل، وإنها لاتزال خفية، وسرية تقريباً، تماماً كما كان الحال حوالي 1848، ولكنها غدت مرئية أكثر فأكثر- وإننا لنملك أكثر من علاقة على هذا. ثم إنها رباط في غير زمنه، وليس لها قانون، ولا لقب، ولا اسم، وإنها لتكاد تكون معلنة حتى وإن لم تكن سرية، وإنها من غير عقد، و "خارج الوصل"، ومن غير تنسيق، ومن غير حزب، ومن غير وطن، ومن غير أمة قومية (إنها عالمية قبل، وأثناء، وبعيدة عن أي تحديد قومي)، ومن غير مواطنة، ومن غير انتماء مشترك إلى طبقة. فما يُسمى هنا باسم العالمية الجديدة، إنما يكون ذلك الذي يدعو إلى صداقة تحالف من غير مؤسسة بين أولئك الذين ظلوا يستوحون على الأقل من فكرة واحدة من أفكار ماركس أو من أفكار الماركسية، وإن لم يعودوا من الآن فصاعداً يعتقدون بها، أو وإن لم يعتقدوا قط بالعالمية الاشتراكية-الماركسية، وبديكتاتورية البلوريتاريما، وبالدور المسيحي- الأخرى للوحدة العامة لكادحي كل الدول (فهم يعلمون الآن أن ثمة أكثر من فكرة)، وذلك لكي يتحالفوا حول طريقة جديدة، عملية، وواقعية، حتى وإن لم يعد هذا التحالف يأخذ شكل الحزب أو العالمية العمالية، ولكن شكل نوع من أنواع المؤامرة المضادة في نقد (بلاغة وممارسة) دولة القانون الدولي، ونقد متصورات الدولة والأمة، إلى آخره: وقد كان من أجل إعادة تجديد هذا النقد وخاصة من أجل تجديده.

ثمة على الأقل نهجان لتأويل ما سميناه "اللوحة السوداء"، فهناك الجروح العشرة، وهنالك الحداد والوعد الذي

يشكل جزءاً منها وهو يتظاهر بأنه يعرضها أو يعد نفسه منها. فكيف يمكن الاختيار بين هذين التأويلين المتنافسين والمتعارضين في الوقت نفسه؟. ولماذا لانستطيع أن نختار؟ ولماذا يجب علينا أن لا نختار؟ يوجد الوفاء لنوع من الفكر الماركسي في الحالتين: الواحد، هو هذا، وليس الآخر.

1- إن التأويل الأول، الأكثر كلاسيكية والأكثر تناقضاً في الوقت نفسه، سيبقى في المنطق المثالي لفوكوياما. ولكنه يبقى لكى يجذب من الكل نتائج أخرى. فلنقبل مؤقتاً الفرضية التي تقول إن كل أمر سيء الحال في العالم اليوم لا يقيس سوى الانزياح بين واقع تجريبي ومثال منظم، سواء حددنا هذا كما يفعل فوكوياما، أم صفينا المتصور وحولناه، فقيمة المثال وبدهيته لن يشوههما عدم الملاءمة التاريخية للوقائع التجريبية تشويهاً جوهرياً. ولذا فإن اللجوء إلى فكر معين من أفكار النقد الماركسي، حتى في هذه الفرضية المثالية، يبقى أمراً مستعجلاً ويجب أن يبقى ضرورياً إلى مالانهاية، وذلك لكى يندد بالانزياح ويقلل منه قدر الإمكان، وبذا يتطابق "الواقع" مع "المثال" من خلال سرورة لاتنتهي بالضرورة. وإذا كنا نعرف أن تطابقه مع الشروط الجديدة، فإن هذا النقد الماركسي يستطيع أن يبقى خصباً، وإن تمثل القصد مثلاً في الطرق الجديدة للإنتاج، والملكية السلطات، وللمعارف الاقتصادية والتقنية- العلمية، وللشكليات القانونية في الخطاب وفي ممارسات القانون القومي أو العالمي، ولقضايا المواطنة الجديدة وللجنسية، إلى آخره.

2- سيخضع التأويل الثاني للوحة السوداء إلى منطق آخر. فبعداً عن "الوقائع"، وبعيداً عن "الشهادات التجريبية" المزعومة، وبعيداً عن كل ما لا يلائم المثال، فسيكون المقصود هو إعادة النظر في المتصور نفسه لما يسمى المثال وذلك في بعض محمولاته الجوهرية. وإن هذا ليمتد أيضاً إلى التحليل الاقتصادي للسوق، ولقوانين رأس المال، ولتماذج رأس المال (المالية أو الرمزية، والطيفية إذن)، وللديمقراطية البرلمانية، ولطرق التمثيل والانتخاب، وللمضمون المحدد لحقوق الرجل، والمرأة، والطفل، وللمفاهيم العامة عن المساواة، والحرية، والإخوة خاصة (وهي القضية الأكثر إشكالية من بين كل القضايا)، وللكرامة، وللعلاقات بين الإنسان والمواطن، وسيتمد هذا أيضاً، في مفاهيمه جميعاً، إلى مفهوم الإنسان (وإذن إلى الإلهي والحيواني)، وإلى المتصور المحدد للديمقراطية الذي يفترضه (لن نقول هذا بالنسبة إلى أي ديمقراطية، ولا بالنسبة إلى الديمقراطية التي ستأتي). وإذا كان الحال كذلك، فإن الوفاء لميراث الفكر الماركسي، حتى في هذه الفرضية الأخيرة، سيبقى واجباً.

هذان سيان مختلفان بهما يكون المرء وفيّاً للفكر الماركسي. ولقد نرى أنه يجب عليهما أن لا يضاف الواحد منهما للآخر، ولكن يجب أن يتضافرا. وكذلك، يجب أن يتداخل تلازمهما من خلال استراتيجية معقدة وتخضع إلى إعادة تقدير مستمر. إذ لن تكون هناك إعادة تسييس، كما لن تكون هناك

سياسة مختلفة. وإنه لمن غير هذه الاستراتيجية، فإن كل واحد من هذين السببين سيستطيع أن يؤدي إلى الأسوء، بل إلى أسوء من الشر، إذا أمكننا قول ذلك، أي إلى نوع من المثالية القدرية أو الأخروية المجردة والدغمائية أمام شر العالم.

فأي فكر ماركسي يكون هذا إذن؟. إنه لمن السهل على المرء أن يتصور لماذا لا نجعل المسرة للماركسية، وبصورة أقل لا نجعلها للمذاهب الأخرى، ملحقين بذلك على الفكر الماركسي. ويكون ذلك خاصة إذا عينا خاصة بأننا نقصد أن نفهم الأفكار بصيغة الجمع ومعنى الأطياف، الأطياف في غير وقتها التي لا يجب طردها، ولكن يجب فرزها، ونقدها، والاحتفاظ بها على مقربة من الذات، وتركها تعود. وبالطبع، فإن مبدأ الانتخاب الذي يجب أن يقود وأن يراتب بين "الأفكار"، يجب علينا أن لانخفي على أنفسنا أبداً بأنه سيقوم باقصاء قدرتي بدوره. وإنه سيدمر، وهو يرعى يقظاً، هؤلاء الأجداد وليس سواهم، وفي هذه اللحظة بدلاً من لحظة أخرى. وإن هذه اليقظة ستولد أشباحاً جدداً، وسيكون ذلك نسياناً (مذبذباً أو بريئاً، لا يهم هنا) وسقوط حق أو قتلاً. إنها ستفعل ذلك باختيار كانت قد أنجزته بين الأشباح، وللأوفياء لها بين الخللص إليها، أي ستفعل ذلك إذن قاتلة للأموات؛ إنه قانون النهاية، وقانون القرار والمسؤولية بالنسبة إلى وجودات منتهية تمثل الأحياء- الميتين الوحيدين، والذين من أجلهم يكون للقرار، وللإختيار، وللمسؤولية معنى، وهو معنى محتم عليه أن يجرب المتردد. ولهذا، فإن مانقوله هنا لن يسر أحداً. ولكن من ذا الذي لم

يقول قسط إنه يجب على أي أحد أن لا يتكلم أبداً، وأن لا يفكر أو يكتب لكي يدخل المسرة على أحد؟. ويجب على المرء أن يمتلك سوء فهم بالغ لكي يعرف في الحركة التي تخاطر بها هنا على نوع من الانضمام المتأخر للماركسية. غير أنه من الصحيح أنني سأكون اليوم هنا، الآن، أقل فقداناً للحس من أي وقت مضى إزاء نداء الظرف الطارئ، أو إزاء النقيض، تماماً كما سأكون إزاء أسلوب فجائية أكثر ظهوراً وأكثر استعجالاً منه في أي وقت مضى. وإنني لأكاد أكون قد سمعت قولهم: "هل هذا هو وقت الترحيب بماركس!". أو إنهم ليقولون: "لقد حان الوقت!", "ولماذا في هذا الوقت المتأخر؟". أنا أعتقد بالفضيلة السياسية للمعاصرين. فإذا لم يكن لمعاصر ما ثمة حظ، محسوب إلى حد ما، في أن يأتي في الوقت المحدد، فإن غير المناسب لاستراتيجية ما (سياسية أو أي شيء آخر) ليستطيع، حينئذ، أن يشهد أيضاً على العدل، وأن يحمل شهادة، على الأقل، على العدل المطالب به والذي قلنا عنه في الأعلى يجب عليه أن يكون معوجاً، ولا يختزل إلى الانضباط والقانون. ولكن مثل هذا لا يعد هنا الحافز القطعي، ولذا يجب أخيراً إحداث قطعة مع تبسيطة هذه الشعارات. وما هو أكيد، هو أنني لست ماركسياً. ولنتذكر أن ثمة من قال هذا منذ زمن طويل، ولقد روى عنه أنجليز كلمة الروح. وهل يجب على المرء أن يطلب الإذن من ماركس لكي يقول "لست ماركسياً"؟. ثم بماذا نعرف عبارة ماركسية؟. ومن يستطيع أن يقول أيضاً "إنني ماركسي"؟.

إذا تابع المرء استلهامه من جانب من جوانب الفكر الماركسي، فإنه سيكون وفيّاً لهذا الذي جعل من الماركسيه على الدوام أولاً ومن حيث المبدأ، نقداً جذرياً، بل إجراءً جاهزاً لنقده الذاتي. وإن هذا النقد ليتغى لنفسه أن يكون مبدئياً ومفتوحاً بوضوح على تحوله الخاص، وعلى إعادة تطوره، وعلى تجدد تأويله الذاتي. وإن مثل هذا "الابتغاء- الذاتي" ليتجذر بالضرورة، ذلك لأنه سائر في تربة ليست نقدية بعد، حتى وإن لم تكن ليست بعد، نقدية بشكل مسبق. وتعد هذه الذهنية أكثر من أسلوب، وإن كانت أسلوباً هي أيضاً. وإنها لثرت من فكر الأنوار الذي يجب عدم التخلي عنه. فتحن غيز هذه الذهنية من الذهنيات الماركسية الأخرى، تلك التي تشدها إلى جسد مذهب ماركسي، وإلى شموليته النسقية المزعومة، الميتافيزيقية أو الأنطولوجية (وكذلك إلى "المنهج الجدلي" أو إلى "الجدلية المادية")، وإلى متصوراتها الأساسية عن العمل، وعن طرق الانتاج، وعن الطبقة الاجتماعية، والتي تشدها في النتيجة إلى كل تاريخ أجهزتها (المسقط أو الواقعية: الحركات العمالية العالمية، ديكتاتورية الطبقة الكادحة، الحزب الواحد، الدولة، وأخيراً بشاعة الكلاسيكية). وما كان ذلك كذلك إلا لأن تفكيك الأنطولوجيا الماركسية، ولنقل هذا كما يقوله "الماركسي الجيد"، لا يهاجم فقط الطبقة النظرية التأملية للمدونة الماركسية ولكنه يهاجم كل من يربطه بمفصل التاريخ الأكثر واقعية لأجهزة الحركة العمالية العالمية واستراتيجياتها. وليس هذا التفكيك، في التحليل النهائي، إجراء منهجياً أو نظرياً. فهو ليس غريباً على الحدث سواء كان ذلك في

ممكنه أم كان ذلك في تجربة المستحيل التي كونه دائماً: إنه غريب فقط بالنسبة إلى مجيء ما يحدث. ولقد قال لي بعض الفلاسفة الروس في موسكو منذ عدة سنوات: إن الترجمة الأنسب بالنسبة إلى كلمة "بروسزويكا" هي أيضاً كلمة "التفكير".

بالنسبة إلى هذا التحليل، الكيميائي ظاهراً، فإنه سيعزل في النهاية الفكر الماركسي الذي يكون من الأفضل أن يبقى المرء له وفيماً وهو يفصله عن كل أفكاره الأخرى التي ستعرض عليها مبتسمين، ربما، لأنها تجمع كل شيء تقريباً. وسيكون سلكنا الناقل هذا المساء هو مسألة الشبح.. فكيف عاج ماركس نفسه الشبح، ومتصور الشبح، والطيف أو الخيال العائد؟ وكيف حدده؟ وكيف ربطه أخيراً بالأنطولوجيا من خلال كثير من التردد، والتوتر، والتناقض؟ وما هو وثاق الشبح هذا؟ وما هو رابط هذا الرابط، ورابط هذه الأنطولوجيا مع المادية، والحزب، والدولة، والضرورة الكلاسيكية للدولة؟.

إن النقد، والدعوة إلى النقد الذاتي العالمي، إنما يكون أيضاً في التمييز بين الكل وبين الكل تقريباً. فإذا كان ثمة فكر للماركسية التي لن أكون أبداً مستعداً أن أتخلى عنها، فإنه لن يكون فقط الفكرة النقدية أو وضعية الاستفتاء (يجب على التفكيرية الناتجة عنه أن تتماسك فيه حتى ولو علمت أيضاً أن السؤال لن يكون الأخير ولن يكون الكلمة الأولى). إنه بالأحرى نوع من التأكيد المحرر، والاعتقاد بالعودة، أي إنه نوع من تجربة الوعد التي نستطيع أن نحاول تحريرها من كل

دوغمائية وحتى من كل حتمية ميتافيزيقية - دينية، ومن كل عقيدة تؤمن بالعودة. فالوعد يجب أن يعد بالتفيد، أي أن لا يبقى "روحياً" أو "مجرداً"، ولكن أن ينتج حوادث، وأشكالاً جديدة للفعل، وللممارسة، وللتنظيم، إلى آخره. فأن يحدث المرء قطعة مع "الشكل الحزبي"، أو مع هذا الشكل أو ذاك من أشكال الدولة، أو العالمية، فهذا لا يعني التخلي عن كل شكل من أشكال التنظيم العملي أو الفعال. وما يهمنا هنا هو العكس من هذا بالضبط.

وعندما نقول هذا، فإننا نعارض مع اتجاهين مهمين: إننا نعارض من جهة أولى مع إعادات التأويل الأكثر يقظة في الماركسية والأكثر حداثة لدى بعض الماركسيين (وخاصة الفرنسيين، وأولئك الذي تجمعوا حول ألتوسير) الذين اعتقدوا بالأحرى أن من واجهم أن يحاولو فصل الماركسية عن كل غائية أو عن كل أخروية تؤمن بالعودة (ولكن قصدي تحديداً هو تميز هذه من تلك). وإننا لنعارض، من جهة أخرى، مع التأويلات المضادة للماركسية التي تحدد اعتقادها الأخروي المحرر الخاص بإعطائه مضامين أنطولوجية غائية وقابلة للتفكيك دائماً. فالفكرة التفكيكية التي تهمني هنا، قد دعت دائماً إلى عدم اختزال التأكيد، أي الوعد إذن، تماماً كما دعت إلى عدم تفكيك فكرة ما نحن العدل (منفصلة هنا عن القانون*).

1- عن هذا الفارق بين العدل والقانون، فإني أسمح لنفسي أن أحيل إلى كتاب "قوة القانون" (ص15-ملاحظة1). وإن ضرورة هذا التمييز لاثودي إلى الطعن في كفاءة الجانب القانوني، وفي خصوصيته، وفي مقارنته الجيدة التي يستدعيها اليوم. وإن مثل هذا التمييز ليسر لاغنى عنه ومقما على كل إعداد. ويكون هذا خاصة في الأماكن التي نتحقق فيها من ما نسميه اليوم-

وإن مثل هذه الفكرة لا تستطيع أن تعمل من غير تبرير المبدأ لنقد جذري لا ينتهي ولايتناهى (نظري وعملي كما يقال). وينتمي هذا النقد إلى حركة تجربة مفتوحة على المستقبل المطلق لما سيأتي، أي على تجربة هي غير محددة بالضرورة، مجردة، جذباء، متزوجة، معروضة، معطاة إلى انتظارها للآخر وللحدث. وإننا لانزال نستطيع أن نجد لها في شكلانيتها البحتة، وفي عدم التحديد الذي تتطلبه، شيئاً من القرابة الجوهرية مع نوع من الفكر القائم على الاعتقاد بالعودة. وإن ما نقوله هنا أو هناك عن الملكية التي لم تعد مملوكة (وهذا تناقض جذري مع "رأس المال" ومع الملكية أو التملك، وذلك مثل كل المتصورات التي تتعلق بهذا الأمر، بدءاً بالذاتية الحرة، أي إذن بدءاً بالتححر الذي ينتظم في هذه المتصورات) لا يبرر وجود أي قيد. ذلك لأن العبودية ترتبط بالملكية.

إن بادرة الوفاء هذه لنوع من أنواع الفكر الماركسي، هي مسؤولية تقع، من حيث المبدأ بالتأكيد، على أي كان. بينما العالمية الجديدة إذ تستحق بالكاد اسم الأمة، فإنها تنتمي إلى الغفلة. ولكن هذه المسؤولية تبدو اليوم، على الأقل في حدود الحقل الثقافي

- "الفراغات القانونية"، وذلك بهدوء تقريبي، تماماً كما لو أن المقصود هو الإلتزام من غير إعادة التأسيس رأساً على عقب. وليس ثمة ما يفاجئ عندما يكون المقصود هو "ملكية الحياة"، وميراثها، والأجيال (وإن هذه لقضايا علمية، وقانونية، واقتصادية، وسياسية للهندسة الجينية الإنسانية، وللعلاج الجيني ولزراع الأعضاء، وللمهات الحواضن، وللجنة المتجمدة، إلى آخره). فإن يظن المرء بأن المقصود هو ملئ "الفراغ القانوني" بهدوء هنا حيث يكون المقصود هو التفكير بالقانون، وقانون القانون، وبالحق والعدل، وكذلك الظن بأنه يكفي انتاج "بنود قانونية" جديدة من أجل "حل قضية"، فإن هذا سيكون تماماً كما لو أننا نوكل الفكر الأخلاقي إلى مجلس أخلاقي.

والأكاديمي، عائدة بشكل إلزامي أكثر، ولنقله لكي لانقصي أحداً، إنها عائدة بالأولية وبشكل مستعجل إلى أولئك الذين قاوموا في العقود الأخيرة نوعاً من الهيمنة الدوغمائية، بل قاوموا المتافريقا الماركسية بكل أشكالها السياسية أو النظرية. وإنها لعائدة بصورة خاصة أيضاً إلى أولئك الذين صمموا أن يتصوروا هذه المقاومة وأن يمارسوها من غير أن يتنازلوا عن الكياسة في سبيل إغراءات رجعية، ومحافظة أو محافظة جديدة، مضادة للعلم أو غلامية، أي عائدة إلى أولئك الذين لم يقطعوا عن التصرف نفاقاً، ولعلي أجرو فاقول تصرفوا تفكيراً باسم الأنوار الجديدة في سبيل القرن القادم. ولقد تصرفوا من غير أن يتخلوا عن المثالية الديمقراطية وعن التحرر، محاولين بالأحرى التفكير فيها ووضعها موضع التنفيذ.

إن المسؤولية ستكون هنا، مرة إضافية أيضاً، هي مسؤولية الوارث. وإن كل البشر فوق الأرض جميعاً هم اليوم، بمعنى من المعاني، ورثة ماركس والماركسية سواء أرادوا ذلك وعلموه أم لا. وهذا يعني أنهم، لنقل هذا في هذه اللحظة، ورثة الفرادة المطلقة لمشروع -أو لوعد- ذي شكل فلسفي وعلمي. وإن هذا الشكل هو شكل غير ديني من حيث المبدأ، وذلك بمعنى الإيجابي. وهذا الشكل ليس أسطورياً، وإنه إذن ليس قومياً - وذلك لأنه بعيداً عن التحالف نفسه مع شعب مختار، ليس ثمة جنسية أو قومية ليست دينية أو أسطورية، ولنقل بمعنى واسع ليست "صوفية". ويبقى شكل هذا الوعد أو هذا المشروع شكلاً فريداً بالفعل. وإن حدوثه ليكون في آن واحد حدثاً فريداً، و كلياً،

ولا يمحى. وإنه، بقول آخر، لا يمحى إلا بالإنكار وإلا من خلال مجرى عمل الجداد، الذي لا يستطيع إلا أن ينقل أثر الصدمة من غير أن يحوها.

لا توجد أية سابقة لمثل هذا الحدث. ففي كل التاريخ الإنساني، وفي كل تاريخ العالم والأرض، وفي كل ما يمكننا أن نعطيه اسم التاريخ عموماً، قد ارتبط مثل هذا الحدث (فلنكرر إنه خطاب له شكل فلسفي - علمي يدعي القطيعة مع الأسطورة، والدين، و"التصوف" القومي) للمرة الأولى وبشكل غير قابل للفصل، بأشكال عالمية للتظيم الاجتماعي (حزب ذو دعوة شمولية، حركة عمالية، دولة اتحادية، إلى آخره). وقد كان كل ذلك باقتراح متصور جديد للإنسان، وللمجتمع، وللأقتصاد، وللأمة، وعدد من التصورات للدولة ولزواها. وإنه مهما كان تفكيرنا بهذا الحدث، وبالفشل المريع أحياناً لما كان مرهوناً هكذا، وبالكوارث التقنية الاقتصادية أو البيئية، وبالفساد الكلاسيكي الذي حصل (فساد كان يقول عنه بعضهم منذ زمن طويل إنه ليس فساداً، ولا انحرافاً مرضياً وعرضياً، ولكنه الانتشار الضروري لمنطق جوهري وحاضر منذ الولادة، إنه انتشار لاعوجاج أصلي - ولننقل فيما يخصنا، وبشكل مختصر جداً، ومن غير أن نناقض هذه الفرضية، إنه أثر المعالجة الأنطولوجية لطريقة الشبح)، ثم إنه مهما كان تفكيرنا بالصدمة التي يمكنها أن تتجم في ذاكرة الإنسان، فإن هذه المحاولة الفريدة قد حدثت. وإنها وإن لم يكتب لها البقاء، على الأقل في

شكل تعبيرها، وإنها وإن كانت قد سارعت نحو حاضرمضمون
أونطولوجي، فثمة وعد مسيحي بالعودة، وإنه لثمودج جديد كان
قد سجل سمة افتتاحية وفريدة في التاريخ. وسواء أردنا أم لا، فمع
بعض الوعي الذي غلكه، نرى أننا لانستطيع أن لانكون الوارثين.
ذلك لأنه ليس ثمة إرث لا يتضمن نداء للمسؤولية. فالمراث هو.
تأكيد دائم للدين، ولكنه تأكيد نقدي، وانتقائي، واصطفائي. وإنه
لهذا السبب، فقد ميزنا بين عدد من الأفكار. وإننا إن سجلنا في
عنواننا الثانوي تعبيراً غامضاً "دولة الدين"، فقد أردنا أن نعلن
بالتأكيد عن عدد من المواضيع التي لامفر منها، ولكننا أردنا أن
نعلن قبل كل شيء عن دين لايحى وفُعِيرِ إزاء الأفكار التي
تسجلت في الذاكرة التاريخية باسم ماركس الخاص وباسم
الماركسية. وإن هذا الدين، حتى هنا حيث لم يكن معترفاً به، وحتى
هنا حيث يقى وعياً مضمراً أو منكراً، فإنه يظل في حيز التنفيذ،
وخاصة في الفلسفة السياسية التي تبني ضمياً كل فكر بخصوص
الفلسفة.

فلنقف، بسبب نقص في الوقت، عند حدود بعض
السمات. وستقف من ذلك مثلاً عند ما سميناه التفكير من خلال
ما كانت مبدئياً صورته في العقود الأخيرة، وهذا يعني تفكير
ميتافيرقات الخاص، والمركزية العقلية، واللسانيات العلمية، وفقه
اللغة، والهداية أو إزالة ترسب الهيمنة المستقلة للغة (إنه تفكير
ينشأ من خلاله متصور آخر للنص أو للأثر، ولتقائهما
الأصلية، وللتكرار، وللإضافة الترميمية، ولكن أيضاً

للخاص ولما كان مسمى الملكية المزالة). ولقد كان مثل هذا التفكير مستحيلاً ولا يمكن التفكير فيه في فسحة سابقة على الماركسية. فالتفكير، في نظري على الأقل، لم يكن له معنى وفائدة إلا بوصفه تجديراً، أي بوصفه أيضاً ضمن تقاليد نوع من الماركسية، ونوع من الذهنية الماركسية. لقد كان يوجد هذا التجدير الجاذب للماركسية والذي كان يسمى التفكير (والذي كان فيه، كما سجل بعضهم ذلك، نوع من المتصور الاقتصادي للاقتصاد الاختلافي والملكية المزالة، بل للهبية، فاضطلع بدور تنظيمي، مثل متصور العمل المرتبط بالاختلاف وبعمل الجداد عموماً). وإذا كانت هذه المحاولة حذرة وشحيحة، ولكنها نادراً ما كانت سلبية في استراتيجية مراجعتها الأخوذة من ماركس، فذلك لأن الأنطولوجيا الماركسية، وتسمية ماركس، والشرعية كما يراها ماركس على نحو ما تفتيشية متينة جداً. فهي تبدو ملتزمة باستقامة، وبأجهزة، وباستراتيجيات أقل خطأ فيها لم يكن فقط لأنها كانت، بوصفها هكذا، محرومة من مستقبل، ومحرومة من المستقبل نفسه. فنحن من لفظ الالتحام نستطيع أن نفهم الانضمام المصطنع ولكن المتين والذي كوّن حدثه نفسه كل تاريخ العالم منذ قرن ونصف، وكوّن إذن كل تاريخ جيلي.

ولكن التجدير يكون دائماً مديناً لهذا الذي يجذره (1). وإنه هذا السبب قد تكلمت عن الذاكرة وعن التقاليد الماركسية للتفكيك، وعن الذهنية الماركسية. ويجب أن نضع هذه

1- ولكن ماذا يعني جذر؟. إنه ليس أفضل الكلمات. فهو يفصح عن حركة لكي يذهب بالتأكيد بعيداً أكثر، ولكي لا يتوقف. ولكن ملاعته تقف عند هذا الحد. فالمقصود هو القيام بفعل شيء آخر بالأحرى وليس المقصود هو "التجدير". وذلك لأن الرهان هو رهان الجذر بالضبط ورهان وحدته المفترضة. وكذلك لن يكون المقصود هو التقدم أيضاً في عمق التجدير، الأساسي أو الأصلي (السبب، المبدأ) بإحراز خطوة أكثر في الاتجاه نفسه. وإنما سنحاول الأخرى أن نأتي إلى هنا حيث تستدعي الترسيم الأساسية للأصل أو للجذر، وفي إطار وحدتها الأنطولوجية، وكما هي في متابعتها لقيادة النقد الماركسي، قضايا وإجراءات شكلانية، وتأويلات سلبية لم تكن قد استخدمت بما فيه الكفاية في هذا الذي يهيمن على الخطابات التي تدعي بأنها ماركسية. فهي غير موجودة كفاية لا في موضوع الكلام ولا في النتيجة. وما كان ذلك كذلك إلا لأن انتشار المسائل لهذه الشكليات ولهذه المساءلات يؤثر تقريباً في كل الخطاب تأثيراً ليس نظرياً كما يقال. وإن الرهان الذي نستخدمه هنا مثل خيط هاب، وهذا يعني المتصور أو ترسيم الشبح، ليعلن عن نفسه منذ زمن طويل، وباسمه، ومن خلال إشكاليات عمل الحدود، والمثالية، والصورة، والإيماء، والتكرار، والأمر المضاعف، و"الرباط" المزدوج، والتردد بوصفه شرطاً للقرار المسؤول، إلى آخره.

وربما يكون هنا المكان لكي نشير إليه: لقد دعت العلاقات بين الماركسية والتفكيك، وذلك منذ بداية سنوات 1970، إلى مقاربات مختلفة على كل الأصعدة، والتي هي غالباً متعاضدة أو لا يختزل بعضها في بعض، ولكنها عديدة. وإنها لعديدة جداً بشكل يفوق استطاعتي في إنصافها هنا، وفي الاعتراف بما أدین لها. فهناك المؤلفات التي صنعت موضوعها الخاص (مثل مؤلف ميكائيل ريسان "ماركسية وتفكيك" منشورات "Johns Hopkins University Press"، 1982. أو مؤلف جان ماري "مات الماركس"، منشورات غاليمار، 1970، وإن الجزء الأخير منه، على الرغم من عنوانه "مرحباً ماركس"، فإنه قد شاء لنفسه أن يكون في وقت واحد "تفكيكاً" وأقل سلبية مما يتركه فعل الوفيات. ويمكن لعنوان هذا الكتاب أن يُقرأ بوصفه رداً على كتاب جان ماري بنوا بعد الزمن الذي أخذوه أو تركه للطرف الطارئ، أي للشبح). وإلى جانب هذا، يجب التنكير بعدد كبير من البحوث التي يستحيل إحصاؤها هنا (وخاصة بحوث Th.Lewis, Th.keenan, J.J.Groux, M. Sprinker, G Spivak, A Parker, B. Martin, C.Malabou, S.Weber, A. Warminski).

الأمثلة وأن نصطفيها، ولكن الوقت يتقصرنا.

وإذا كان عنواني الثانوي يحدد "حالة الدين"، فهدفه أن يجعل متصور الحالة إشكالياً، سواء كتب لفظ الحالة بحرف كبير أم لا. وستتبع في ذلك ثلاثة طرق.

"أولاً"، لقد ألتجأ بما فيه الكفاية، ولذا فتحن لن نقوم "حالة" الدين مثلاً بالنسبة إلى ماركس والماركسية، وذلك كما نعد بياناً أو تحقيقاً وافياً وبشكل ثابت وحسابي. ونحن لن نضع هذه الحسابات في اللوحة. فقد نجعل من أنفسنا محاسبين بالتزام يتقني، ويؤول، ويوجه، وبشكل عملي وأدائي، وبقرار يبدأ باتخاذ نفسه بوصفه مسؤولية في أفحاح الأمر المضاعف سابقاً، والمتغير، والمتناقض، والمنقسم-إذن بوصفه ميراثاً سيحفظ بسرّه دائماً، وبسر الجريمة، سر صانعها نفسه. السر الذي يقول لهاملت:

أنا لأبيك الروح

كتب عليّ أن أتبه في الليل زمناً،

وكتب عليّ أن أصوم النهار في سجن اللهب

مادامت أخطاء حياتي السود،

لن تفني. ولو لم أكن مرغماً

أن لا أكشف أسرار سجنني

لاستطعت أن أصنع لك قصة (1).

يبدو كل أن كل شبح هنا يأتي ثم يأتي من الأرض كرة أخرى. وإنه ليأتي مثل سر خفي (الدُّبَال والذَّمَال، القبر والسجن السردي)، وذلك لكي يرجع إليها، كما لو أنه يعضي إلى الأدنى أكثر، نحو المتواضع، والرطب، والمهان. ويجب علينا هنا أن نغر، نحن أيضاً، أن نمر صامتين، قريباً من الأرض، مثل عودة الحيوان: ليس مثل صورة الخلد العجوز، ولا مثل القنفذ، ولكن بتحديد أكثر مثل "خنزير بري قلق" تستعد روح الأب لكي تعزّمه باستخراج "شعار خالد" له "أذنان من لحم ودم".

"ثانياً"، ثمة دين آخر. إن كل قضايا الديمقراطية، والخطاب الشامل عن حقوق الإنسان، ومستقبل الإنسانية، لن تعطي مجالاً إلا لحجج شكلية، جيدة التفكير وخيثة، مادام "الدين الخارجي" لم يعالج مواجهة، وبشكل مسؤول، ومنطقي، وبطريقة منظمة قدر الإمكان. فتحت هذا الاسم أو تحت هذه الصورة

1- هاملت، مشهد 1، مقطع 5، ترجمة إيف بونفوا ص 60. إننا لا نعرف فيما إذا كانت "الأخطاء السود" و"جمهرة الجرائم" التي حدثت في حياته أو لم تحدث هي له. وربما يكون هنا سر عبارة "أسرار سجن" الممنوع على الملك أن يكشف عنها. إنها انتصارات في الهاوية. فالإيمان، ونسبقات القسم، والأوامر، والناسخ التي تتضاعف حينئذ - كما في كل مسرح شكسبير الذي كان مفكراً كبيراً وشاعراً من شعراء القسم - تفترض بالتأكيد وجود سر، وبعض الشهادات المستحيلة التي لا تستطيع ويجب أن لا تعرض نفسها في اعتراف ما، وبصورة أقل في برهان ما، وفي مسرحية يقينية، أو في عبارة إثباتية من نموذج من تكون هي ب. ولكن هذا السر يحتفظ أيضاً بالسر عن بعض التناقضات المطلقة بين تجربتين من تجارب السر: لقد قلت لك إنني لا أستطيع أن أقول، وإنني لأقسم على ذلك، وهذه هي جريمتي الأولى واعترافي الأول. وإنه لا اعتراف من غير اعتراف. وإنهم لن يقصوا أي أحد آخر، صدقتي.

الشعارية، يكون المقصود هو الفائدة، وأولاً فائده رأس المال عموماً. وإنها لفائدة تستحوذ، في نظام العالم اليوم، أي في السوق العالمية، على كتلة بشرية واقعة تحت نيرها وبشكل جديد من أشكال العبودية. ويجري هذا الأمر ويرخص به دائماً في الأشكال المتعددة للدول أو في الأشكال المتداخلة للتنظيم بين الدول. وما دام الحال كذلك، فإننا لن نعالج قضايا الدين الخارجي هذه - وكل ما يكتبه هذا المتصور - من غير روح النقد الماركسي على الأقل، نقد السوق، والمنطق المتعدد لرأس المال، وكل ما يربط الدولة والقانون الدولي بالسوق.

"ثالثاً" وأخيراً، وفي النتيجة، يجب أن تتناسب فكرة من التبدل المصري مع إنشاء عميق ونقدي لتصور الدولة، الدولة القومية، وللسيادة الوطنية، وللمواطنة. وإنها ستكون مستحيلة من غير المرجعية الحذرة والنسقية إلى إشكالية ماركسية، وإلا فإلى استنتاجات ماركسية عن الدولة، وعن سلطة الدولة، وعن جهاز الدولة، وعن أوهام استقلالها القانوني في نظر القوى الاجتماعية الاقتصادية، ولكن أيضاً عن الأشكال الجديدة لسقم أو بالأحرى لإعادة تسجيل، ولإعادة تحديد للدولة في فسحة تهيمن عليها أكثر، والتي لم تهيمن عليها قط على كل حال من غير اقتسام.

فصل 4

باسم الثورة

المتروسة المضاعفة

(دنس "دنس دنس تاريخ الأشباح")

كان في حزيران 1848، فلنسرع القول، ثمة حدث منفرد، وقد كان من غير الممكن تقريباً تصنيفه في فلسفة التاريخ. (...) ولكن ماذا كان في الحقيقة حزيران 1848؟ لقد كان ثورة قام بها الشعب ضد نفسه. وإذا كان هذا هكذا، فليكن من المسموح به إذن إيقاف انتباه القارئ لحظة على المراسين الفريدين تماماً واللذين تكلمنا عنهما منذ هنيهة (...). إنهما إنجازان رائعان مخيفان من أعمال الحرب الأهلية. (...) كان متراس القديس

أنطوان ضخماً جداً (.....) الهدم. ويستطيع المرء أن يقول: من بنى هذا كما يمكنه أن يقول: من هدم هذا؟. كان كبيراً وكان صغيراً. لقد كان الهوة التي حاكتهما الفوضى بسخرية في المكان. (...) كان هذا المزاس مجنوناً (...) مختلاً وحيماً. وكما من ظهر حيوان كهربائي، كانت تخرج لألة من الصواعق. وكانت روح الثورة تغطي بغيهما هذه القمة حيث يزجر صوت الشعب الذي يشبه صوت الإله. وتصاعدت عظمة غريبة من هذه الصدمة الهائلة للأنقاض. لقد كانت ركاماً من النفايات، وكانت سينا.

وكما قلنا في الأعلى، كانت تهاجم ماذا باسم الثورة؟

الثورة.

كان يقوم هذا المزاس في العمق ويصنع من الشارع مقراً لكيس. إنه جدار ثابت وهادئ، فلا يرى فيه أحد، ولا يسمع فيه شيء، ولا صرخة، ولا ضجة، ولا نفس. لقد كان رمساً.

(...) لقد كان رئيس هذا المزاس مهندساً أو شبحاً.

(...) كان مزاس القديس أنطوان صخب الرعد، وكان مزاس المعبد الصمت. وكان يوجد بين هذين المزاسين فرق بين الرائع والمشؤوم. كان الأول يشبه الشرق، ويشبه الثاني القناع.

وحتى لو قبلنا أن ثورة حزيران الهائلة والمظلمة كانت مكونة من غضب ولغز، فإننا نشعر أن التين كان وراء المئزاس الأول، وأن أبا الهول كان وراء الثاني.

فماذا نفعل في الهاوية إن لم نتحدث؟

ثمة ستة عشر عاماً محسوبة في الزبنة التحتية للتمرد. وإن حزيران 1848 ليعرف أكثر من حزيران 1832.

(...) لم يكن ثمة رجال في هذا النضال الجحيمي. إذ لم يكونوا عمالة ضد جبارين. وإن هذا ليشبه ميلتون ودانتي أكثر مما يشبه هوميير. إذ كان ثمة شياطين يهاجمون، وأطراف يدافعون.

(...) ثمة صوت جاء صارخاً من العمق الأكثر ظلاماً للمجموعات (...) أيها المواطنون، فلنتأكد من الجثث. (...) لم يعرف أحد اسم الرجل الذي تكلم هكذا. (...) إنه هذا الكبير الجهول الذي يحتلط دائماً بالأزمات الإنسانية والمكونات الاجتماعية (...). فبعد أن أصدر الرجل الجهول مرسوماً "بالتأكد من الجثث"، ثم تكلم وأعطى عبارة الروح العامة، صدرت من كل الأفواه صرخة غريبة في رضاها ورعبها، مأقمة في معناها ومتصورة في نبرها:

- عاش الموت! لنبقى هنا.

- قال أنجولراس: لماذا جميعاً؟

- جميعاً! جميعاً!

فيكتور هيجو : البؤساء.

أطيف ماركس: يُلزم عنوان هذه المحاضرة أن يتكلم المرء أولاً عن ماركس، عن ماركس نفسه، وعن وصيته أو عن ميراثه، وعن طيف، هو ظل ماركس، وعن الشبح الذي ارتفعت أصوات كثيرة اليوم تتوسل عودته. وإنما كان ذلك كذلك، لأن هذا يشبه التعزيم. وكذلك بسبب الاتفاق أو التعاقد المبرم بين عدد كبير من المواضيع السياسية التي تكتب في بنود واضحة إلى حد ما وسرية أيضاً (فالمقصود دائماً هو الفوز بمفاتيح السلطة أو الاحتفاظ بها)، ولكن أولاً لأن مثل هذا التعزيم مقدر لكي يُعزّم. ومن هنا، يجب طرد الطيف سحرياً، وتعزيم العودة الممكنة لسلطة ينظر إليها على أنها شريرة في ذاتها والتي يتابع تهديدها الشيطاني بملازمة القرن.

مادام مثل هذا التعزيم يُلح اليوم، لاجتماع أصم، لكي يبقى الذي مات، كما يقول، ميتاً، فهذا هو يوقظ الشك. إنه يوقظنا هنا حيث يريدنا أن ننام. فلنأخذ الحذر إذن: فربما لا تكون الجثة قد ماتت، قد ماتت بالبساطة التي يحاول التعزيم أن يوهم بها. فالتواري يبدو دائماً هنا، وإن ظهوره ليس عبثاً. وإنه لا يفعل عبثاً. ولنفترض أنه يمكن التعرف على هوية الجثة، فحين نعرف اليوم أكثر من أي وقت مضى أن الميت يجب أن يعمل. وأن يجب عليه أن يصنع العمل أكثر من أي وقت مضى. وثمة طريقة لانتاج

الشبح، هي نفسها طريقة لانتاج شبحي. وكما في عملية الحِداد بعد الصدمة، يجب على التعزيم أن يتأكد بأن الميت لن يعود: يجب عمل كل شيء بسرعة، وذلك لكي تبقى جسده معروفة الموقع، في مكان أمين، وفي تفكك هنا بالذات حيث دُفن، بل حيث حُطَّ كما نحب أن نفعل ذلك في موسكو. بسرعة، فثمة قبر صغير تمتلك مفاتيحه! وإن هذه المفاتيح ليست شيئاً آخر سوى مفاتيح السلطة التي أراد التعزيم أن يعيد بناءها بعد موت ماركس. وإننا نتكلم بعلانية أكثر عن "نزع المزلاج". فمنطق المفتاح الذي أملت أن أوجه فيه الخطاب الرئيس، كان هو سياسة منطق للصدمة ولطوبولوجيا الحِداد. وإنه حِداد فعلاً وحقاً لا ينتهي، وإنه لمن غير معيارية ممكنة، ومن غير حد لإمكانية الاشتغال في الواقع أو في المتصور، بين الاندماجية والتضمين. ولكن المنطق نفسه، كما اقترحناه، يستجيب إلى الأمر الصادر عن عدل ينشق، بعيداً عن الحق، في الاحترام لما لا يكون، ولما لم يعد كائناً أو لما ليس حياً بعد، أي حياً في حضوره.

إن الحِداد ليتبع دائماً صدمة ما. ولقد حاولت في مكان آخر أن أبين أن عمل الحِداد ليس عملاً يقوم بين أعمال أخرى. ذلك لأنه هو العمل نفسه، العمل عموماً. وإنها لسمة ربما يجب من خلالها إعادة النظر في مفهوم الانتاج نفسه- أي بما يربطه بالصدمة، وبالحداد، وبالتكرارية المثالية للملكية القديمة، أي إذن بما يربطه بالروضة الطيفية التي تعمل بكل تقنية. وإنه لإغواء أن نضيف هنا نسخاً بعدياً شكاكاً إلى كلمة فرويد التي ساقَت في التاريخ المقارن نفسه ثلاث صدمات تكبدتها نرجسية الإنسان

الذي بطلب مركزيته هكذا: الصدمة النفسية (سلطة الوعي الباطن على الأنا الواعية، وهي من مكتشفات علم النفس التحليلي)، وهناك بعد ذلك الصدمة البيولوجية (الأصل الحيواني للإنسان، وهو من مكتشفات داروين - وإن أنجلز يشير إليه في "البيان" عام 1888)، ثم هناك الأزمة الكونية (فالأرض كما كان يراها كوبرنيك لم تعد مركز الكون، ولقد أصبح هذا الأمر صحيحاً أكثر فأكثر، وإننا نستطيع أن نقول هذا لكي نستنتج النتائج بخصوص التخوم الجغرافية السياسية). وإن خرجنا ليقيم هنا من أنه لم يعد ثمة اسم ولا غاية لتحديد الصدمة الماركسية وموضوعها. فرويد كان يعتقد أنه يعرف ما يكونه الإنسان ونرجسيته. وأما الصدمة الماركسية، فقد كانت، في صيغتها القائمة أحياناً على عقيدة العودة أو على الإيمان الأخروي، تمثل الوحدة المصاغة لفكر وحركة عمالية، كما تمثل تاريخ الكلاسي (الفاشية، عدواً الكلاسيكية الستالينية اللذان لايفترقان). وربما يكون هذا بالنسبة إلى الإنسان الجرح الأكثر عمقاً في جسد تاريخه وفي تاريخ متصوره، وإنه لجرح أيضاً أكثر من الجرح "النفساني" الذي تنتجه صدمة التحليل النفسي، والأكثر فداحة في نظر فرويد (1). ذلك لأن الصدمة التي تحمل اسم ماركس بشكل غامض تكس أيضاً

Sigmund Freud, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, -1

G. W. Bd. XII, P. 8. Standay Edition, Vol> XVII, P141

الصددمات الثلاث الأخرى وتجمعها كما نعرف. وإنها لتفترضها اليوم إذن، إذا لم تكن قد فعلت ذلك في القرن الماضي. وهي تحمل هذه الصدمات الثلاث إلى أبعد من هذا حين تقوم بتنفيذها، كما تحمل اسم ماركس إذ تفيض عنه إلى مالا نهاية: لقد كان قرن "الماركسية" هو قرن نزع المركزية التقنية العلمية والفعلية للأرض، وللجغرافية السياسية، وللأنثروبو في هوبته الأنطولوجية اللاهوتية أو في خواصه الوراثية، وللذات المفكرة - ولتصور النرجسية نفسه والذي فيه تكون الآراء المتعارضة هي الموضوع الظاهر للتفكيك. وإنما لنقول هذا لكي نذهب سريعاً ونقتصد كثيراً من المراجع. وهكذا، فإن هذه الصدمة لتحديد نهاية للرفض الذي توجهه لها الحركة التي تحاول أن تحمدها، وأن تمثلها، وأن تستبطنها وتتضمنها. ثم إن الشبح ليقى، في عمل الجسد الجاري هذا، وفي هذه المهمة التي لاتتأهي، هو الذي يتيح المجال للتفكير أكثر - وللعمل. فلنلح ولنصدق: إنه بالفعل ولفعل الوصول كما هو لإفساح المجال للوصول.

غير أن أطراف ماركس تدخل إلى المسرح من الجهة الأخرى. وتسمى بحسب الطريق الآخر للإضافة - فهذه القواعد الأخرى تقول أكثر مما تقولها القواعد. فأطراف ماركس هي أيضاً أطرافها. ورعا كانوا أولاً هم الأشباح الذين سكنوها، والأشباح التي انشغل بها ماركس بنفسه والتي أراد مقدماً أن يصنع منها شيئاً. وهو لا يعني أنه استحوذ على أسرارها، كما لا يعني أنه بدوره قد صاغ من التكرار الملح موضوعاً. فهذا سيكون، إذا جاز لنا

القول، موضوعاً للشبح الذي يحط هنا، ويجري استعراضاً أمام نفسه، وذلك تماماً كما يجب أن يفعل هذا موضوع أو نسق، أطروحة أو تركيب. ولكن الطيف يُفقد كل هذه القيم أهليتها، هذا إذا وجد طيف.

أطياف ماركس. إننا سنسَمي بهذه الكلمات من الآن فصاعداً صوراً معينة، كان ماركس هو أول من قبض عليها، وقام أحياناً بوصف مجيئها. إنها هي التي تعلن عن الأحسن، وإنه هو الذي رحب بحدوثها، وإنها هي التي تنشأ أو تهدد بالشر، وأنه هو الذي يرفض شهادتها. فثمة أزمنة عديدة للطيف. غير أن الخاص بالطيف، إذا كان ثمة خاص، هو أننا لانعرف فيما إذا كان سيشهد بوصفه عائداً من ماضٍ حي أو من مستقبل حي، ذلك لأن الشبح يستطيع مسبقاً أن يسم عودة الطيف بوسم الحي الموعود. وهذه أيضاً زمانية في غير وقتها واعوجاج من رجل معاصر. ولقد كانت الشيوعية بهذا الخصوص طيفية دائماً، وإنها ستبقى كذلك: إنها ستبقى دائماً مما سيأتي، وتميز، كما الديمقراطية نفسها، من كل حاضر حي مثل امتلاء الحضور بنفسه، ومثل كلانية حضور فعلي مطابق لها ذاتها. فالجتمعات الرأسمالية تستطيع دائماً أن تتنفس الصعداء انفراجاً وأن تقول لنفسها: لقد انتهت الشيوعية منذ انهيار المذاهب الكلاسيكية في القرن العشرين، وإنها لم تنته فقط، ولكنها لم تكن موجودة، وإن الذي كان لم يكن سوى شبح. وإن هذه المجتمعات لا تستطيع إلا أن تنكر هذا، أن تنكر اليقيني نفسه:

إن الشبح لا يموت أبداً، إنه يبقى على الدوام مما سيأتي، وسيعاود المجيء.

فلنذكر أن أول اسم في "بيان الحزب الشيوعي" قد تكرر ثلاث مرات في الصفحة نفسها، إنما كان هو "الطيف": ثمة طيف يسكن أوروبا. هكذا قال ماركس في عام 1847: إنه طيف الشيوعية". فلقد وضع ماركس حينئذ، إلا إذا كان الآخر، أنجلز، في المقدمة زمن بعض الفقرات ورأى أن هذا الطيف يوحى بالإرهاب إلى كل القوى الأوروبية القديمة. وإذ ذاك لم يعد أحد يتكلم إلا عنه. وأسقطت كل الاستيهامات نفسها على شاشة هذا الشبح (أي على غائب، ذلك لأن الشاشة نفسها إنما هي شبحية تماماً كما في الرأني المستقبلي الذي سيتخلل عن دعم "الشاشة"، ليعرض صورته - سيعرض أحيانا صوراً توليفية - مباشرة في العين تماماً كما هو حال صوت الهاتف في عمق الأذن). وسرصد الإشارات، والطاولات التي تتحرك، والأواني في انتقاها. فهل سيجيب؟ وكما في فسحة صالون لحظة اجتماع لمناجاة الأرواح، ولكن هذا مانسميه الشارع في بعض الأحيان، إنما نراقب الممتلكات والأثاث⁽¹⁾. ونحاول أن نطابق السياسة كلها على فرضية مرعبة لزيارة ما. فرجال السياسة عرافون وأصحاب رؤى. وإننا لنرغب

1- سنتطرق إلى هذا المشهد فيما بعد (ص 236 وما بعدها)، حول طاولة، وذلك بخصوص عبدة الأسماء المسحورة بوصفها تطبيقاً لقيم التبال. وإن هذه لتمثل الافتتاحية نفسها، والمشهد الأول، بل المشهد البدائي لكتاب رأس المال.

ونخشى الرؤى التي نعلم أنها لن تمثل شخصاً في شخص، ولكنها ستضرب سلسلة من الضربات لفك الرموز. وإذا ذلك، فإننا سنبني كل التحالفات الممكنة لكي نعزم هذا العدو المشترك، "الطيف الشيوعي". فالتحالف يعني: الموت للطيف. وإننا لنستدعيه لكي نطله، وإننا لانقسم إلا به ولكن لكي نطرده بالتعزيم. ونحن لا نتكلم إلا عنه. ولكن أي شيء آخر نفعل مادام هذا الشبح الجدير بهذا الاسم كأي شبح كان؟ وحتى عندما يكون هنا، أي عندما يكون هنا من غير أن يكون هنا، فإننا نشعر أن الشبح ينظر بالتأكيد من خلال الخوذة. وإنه ليرصد، ويلاحظ، وينعم النظر في المشاهدين والعرافين العميان، ولكننا لانراه يرى، فهو يبقى حصيلاً تحت لأمتة ذات الغطاء الواقى للوجه. ومادام الحال كذلك، فإننا لن نتكلم إلا عنه، ولكن لكي نطرده، ونقصيه، ونستخرجه. وتمثل الصلاة، والحال كذلك، أوروبا القديمة التي تجمع كل قواها. فإذا حاولنا أن نعزم الطيف أو أن نطرده، فإن هذا سيكون من غير معرفة عمّن نتكلم بين المطرودين وعن ماذا. فالشيوعية هي اسم من أجل المطرودين، والتحالف المقدس إنما هو مطاردة مقدسة: "كل قوى أوروبا القديمة قد تحالفت في مطاردة مقدسة بمساعدة كلاب المطاردة ضد هذا الشبح".

من يستطيع أن ينكره؟ فإذا كان ثمة تحالف في طريقه إلى التشكل ضد الشيوعية، تحالف تقوم به أوروبا القديمة أو الحديثة، فإنه سيبقى تحالفاً مقدساً. فالصورة الأبوية للأب المقدس البابا، الذي استشهد به ماركس وقتل، لاتزال ماكثة فيه اليوم أيضاً في

موضع جيد، وذلك في شخصية الإيفيك البولونسي الذي يتفاخر، وهذا ما يؤكد غورباتشوف، بأنه لم يكن له شأن في انهيار الكلاسيكية الشيوعية في أوروبا وفي ارتقاء أوروبا التي ستكون من الآن فصاعداً ما كان يجب أن تكون دائماً كما يرى، أي أوروبا مسيحية. وإن روسيا تستطيع مجدداً، كما في التحالف المقدس للقرن التاسع عشر، أن تشكل جزءاً منه. وإنه لهذا السبب، فقد ألحنا على الدعوة الانجيلية الجديدة، الدعوة الانجيلية الهيجلية- والتي يتطابق نموذجها البلاغي مع نموذج "فوكوياما". وقد ندد ماركس بهذه الانجيلية الهيجلية الجديدة بحجة وحدة في نظرية ستيرنر عن الأشباح. وإن لنا إلى هذا لعودة فيما بعد، ولكن تجب الإشارة منذ الآن إلى هذا التقاطع. فنحن نعتقد بأنه دال.

إن الطيف الذي تكلم عنه ماركس كان هنا من غير أن يكون هنا. إنه مازال غير كائن هنا. وإنه لن يكون هنا أبداً. ولذا، فإنه لا يوجد للطيف، ولكن لا يوجد وجود من غير الغرابة المقلقة، ومن غير الألفة الغريبة للطيف. فما هو الطيف؟ وما هو تاريخه؟ وما هو زمنه؟

إن الطيف، كما يدل عليه اسمه، هو التكرار لنوع من أنواع الرؤية. ولكنه رؤية غير المرئي. ثم إن الرؤية لأتري من حيث الجوهر، ولهذا فإنها تبقى epekeina Tes ousias، بعيداً عن الظاهرة أو عن الوجود عيناً. وإن الطيف أيضاً، من بين جملة أشياء أخرى، هو ما نتخيل، وما نعتقد أننا نراه ونسقطه: على شاشة

متخيلة، هنا حيث لا يوجد شيء لكي يُرى، حتى بواسطة الشاشة أحياناً. فللشاشة دائماً في العمق، في العمق الذي تكونه، بنية للظهور خفية. ولكن هنا نحن لم نعد نستطيع أن نغلق العين المراقبة للعودة. ومن هنا تنشأ مسرحية الكلام نفسه، والتأمل المشهدي عن الزمن. ومرة أخرى، يجب قلب المنظور: شبح أو خيال، محسوس غير محسوس، مرئي غير مرئي، الطيف يرانا أولاً. ومن الجهة الأخرى للعين، حيث يوجد أثر الخوذة الواقية للوجه. فإنه ينظر إلينا حتى قبل أن نراه أو حتى قبل أن نرى باختصار. فحين نشعر بأننا مراقبون، ونشعر في بعض المرات بأنه يلاحظنا حتى قبل أي ظهور. وخاصة أنه يرانا أثناء زيارة ما. وما هنا يكون الحدث، لأن الطيف هو من الحدث، فهو يزورنا، زيارة فوق زيارة، ذلك لأنه يعود ليرانا ولأن الزيارة تترجم، وهي تكرار لزار (رأى، عاين، تأمل)، التكرار جيداً أو العودة، كما تترجم تكرار الزيارة. وإن هذه لاتسم دائماً لحظة ظهور كريم، أو لحظة رؤية ودودة. ذلك لأنها تستطيع أن تعني التفتيش القاسي أو التقيب العنيف. إنه التعذيب الناتج، والتسلسل المنطقي الشرس. وإننا لنستطيع أن نسمي الطريقة الاجتماعية للمعاشرة، وأسلوبها الأصلي "المخالطة" وذلك نظراً لهذا التكرار. ولقد عاش ماركس أكثر من الآخرين، ونحن سنحدد هذا في مخالطة الأطياف.

ثمة شبح يبدو مقدماً نفسه أثناء الزيارة. وإننا لنقدمه إلى أنفسنا، ولكنه غير حاضر، هو بالذات، بلحمه وعظمه. ويتطلب هذا اللاحضور للشبح أن ننظر مهتمين بزمناه وتاريخه،

وبمرادة زمانيته وتاريخانيته. وعندما سمي ماركس في عام 1848- 1847 طيف الشيوعية، فقد سجله في منظور تاريخي هو على العكس من ذلك الذي فكرت فيه بداية حين اقترحت عنواناً مثل "أطراف ماركس". فهنا حيث كنت أميل إلى تسمية استمرار الحاضر الماضي عودة الميت، كان ثمة عودة لظهور شبحي لم يستطع عمل الجِداد العالمي أن يخلص نفسه منها، فقد كانت تهرب قبل اللقاء الذي تطرده (تقصيه، تنفيه وتطارده في القوقت نفسه). وقد كان ماركس نفسه يعلن عن الحاضر الذي سيأتي ويدعوه. وقد بدأ متبناً وآمراً: فهذا الذي لا يرسم الآن سوى شبح في التمثيل الإيديولوجي لأوروبا القديمة، يجب عليه أن يصبح، في المستقبل، واقعاً حاضراً، أي واقعاً حياً. "فالبيان" يدعو، وإنه ليدعو إلى تمثيل هذا الواقع الحي: يجب التصرف بشكل يصبح فيه هذا الشبح في المستقبل - ثمة جمعية من العمال ظلت متقيدة بالسرية حتى حوالي 1848- واقعاً، وواقعاً حياً. ويجب على هذه الحياة الواقعية أن تظهر نفسها وتكشفها، كما يجب عليها أن تقدم نفسها بعيداً عن أوروبا، أوروبا القديمة أو الجديدة، وذلك في إطار بعد شامل عالمي.

ولكن يجب عليها أن تظهر أيضاً في شكل بيان يكون هو "بيان" حزب من الأحزاب. وذلك لأن ماركس كان قد أعطى الشكل الحزبي للبيئة السياسية للقوة التي يجب أن تكون، بحسب "البيان" هي محرك الثورة، والتحول، والتملك، والتي يجب أن تمثل أخيراً تفكيك الدولة، ونهاية السياسة بوصفها هكذا. (وبما أن

هذه النهاية الفريدة للسياسة ستتناسب مع تمثيل الواقع الحي فعلياً، فثمة سبب إضافي للتفكير بأن جوهر السياسة سيحمل الوجه الأساسي للشبح).

ومادام الحال كذلك، فربما يكون هذا واحداً من الأسباب التي يجب أن نتكلم عنها هذا المساء: إن ما يتجه نحو الاختفاء من عالم السياسة الذي يعلن عن نفسه، وربما من العصر الجديد للديمقراطية، إنما هو الهيمنة لهذا الشكل التنظيمي الذي نسميه الحزب، وعلاقة الحزب- الدولة التي لم تدم في النتيجة وبكل دقة سوى قرنين، أو أكثر بقليل، وذلك في زمن تنتمي إليه أيضاً بعض النماذج المحددة للديمقراطية البرلمانية والليبرالية، كما تنتمي إليه الملكيات الدستورية، والكلاسيكيات النازية، والفاشية أو السوفياتية. وإن أيما من هذه الأنظمة لم يكن ممكناً من غير ما نستطيع تسميته بدهيات الحزب. وإنه لأمر يمكننا، كما يبدو، أن نراه يعلن عن نفسه اليوم في كل مكان من العالم. ومادام الحال كذلك، فإن بنية الحزب ليس مشكوكاً بها أكثر فأكثر فقط (ومن أجل أسباب ليست "رجعية" دائماً وبالضرورة، بل من أجل أسباب يمثلها رد الفعل الكلاسيكي) ولكن تصبح غير ملائمة جذرياً للشروط الجديدة- الهاتفية، والتقنية، والإعلامية- الخاصة بالفضاء العام، وبالحياة السياسية، وبالديمقراطية، وبالطرق الجديدة للتمثيل (البرلماني وغير البرلماني) التي تستدعيها. وإن تأملاً ينصب على ما ستصبحه الماركسية غداً، وما سيصبحه ميراثها أو وصيتها، يجب أن يتجه، من بين أشياء كثيرة، إلى اكتمال المتصور أو إلى

واقع الحزب، كما يجب أن يتجه بطبيعة الحال إلى صلتته بالدولة. وثمة حركة جارية، سنميل إلى وصفها بأنها تفكيك للمتصورات التقليدية للدولة، وإذن للحزب وللنقابة. وإنها وإن كانت لاتعني تَلَفَ الدولة بالمعنى الماركسي أو الغرامشي، غير أننا لانستطيع أن نحلل الفريدة التاريخية خارج الإرث الماركسي- هنا حيث يكون الأثر أكثر من أي وقت مضى مصفاة نقدية ومحولاً، أي حيث لايمكن أن يكون فقط مع أو ضد الدولة، حياتها أو موتها عموماً. فلقد جاء وقت في تاريخ السياسة الأوربية (والأمريكية بالتأكيد) كانت تعد فيه بمثابة بادرة رجعية أي دعوة إلى نهاية الحزب، تماماً كما كان ينعت بذلك تحليل البنى البرلمانية الموجودة بوصفها غير ملائمة للديمقراطية. فلنقدم هنا بحذر نظري وعملي كبيرين، الفرضية التي تقول إن الأمر لم يعد هكذا، ولن يكون هكذا أبداً (ذلك لأن هذه الأشكال القديمة للصراع ضد الدولة تستطيع أن تعيش طويلاً): يجب رفع هذا الالتباس لكي لا يكون الأمر هكذا. والفرضية هي أن هذا الصير قد بدأ سابقاً، وأنه غير قابل للانعكاس.

يقول "البيان" سيكون الحزب الشيوعي العام، والشيوعية العالمية التجسيد النهائي والحضور الواقعي للطيف، أي إذن نهاية الطيفية. فهذا المستقبل غير موصوف، ولا هو متوقع على الطريقة التقريرية. ذلك لأنه معلن عنه، وموعود، ومدعو على الطريقة الأدائية. وإن ماركس ليستخلص من العرض تشخيصاً وإنذاراً. فالعرض الذي يستند إليه التشخيص مفاده أن الخوف من

الشبح الشيوعي موجود. وإن لنا في ذلك لأمارات من ملاحظة التحالف الأوربي المقدس. فهذه الأمارات يجب أن تعني شيئاً ما، وهذا يعني أن القوى الأوربية تعترف، من خلال الطيف، بالقوة الشيوعية (إن الشيوعية لمعترف بها من قبل كل القوى الأوربية بوصفها قوة). وأما ما يخص الإنذار فهو لايشتمل على التوقع فقط (بإدارة من نموذج إقراي)، ولكنه يشتمل على دعوة مجيء بيان للحزب الشيوعي مستقبلاً مستقبلاً، فيغير، بالتحديد تحت الصيغة الأدائية للنداء، أسطورة الطيف الذي لمايزل بعد غير كائن في واقع المجتمع الشيوعي ولكنه كائن في هذه الصيغة الأخرى للحدث الواقعي (الكائن بين الطيف الأسطوري وتجسده المطلق) الذي هو بيان للحزب الشيوعي. ألا وإنها لرجعة مسح تجلي اليان كحزب. وفضلاً عن ذلك، فإنه لن يرجع حزباً شيوعياً في هذه الحالة، فشيوعيته ستكون شيوعية المسند إليه، ولكنه سيرجع حزباً ينجز جوهر الحزب بوصفه حزباً شيوعياً. وها هو النداء، وأنه يعني اليان الآتي بقصد اليان، والتجلي الذاتي لليان، والذي يتكوّن فيه جوهر كل بيان ينادي نفسه هو بالذات قائلاً "لقد آن الأوان". فالزمن يتجمع هنا وتتوصل أطرافه، الآن، الآن في هذا الظرف الذي يحدث لذاته في فعل هذا التجلي وجسده. فلقد "آن الأوان" لكي أصبح بياناً، ولكي أصبح بيان اليان الذي لا يكون شيئاً آخر غير هذا، هنا، الآن، أنا، فالحاضر يصل، شاهداً وجامعاً هو نفسه، وها هو بالضبط اليان الذي أكونه أو الذي أعمله في عملية هذا العمل، في الفعل. فأننا نفسي لست إلا

في هذا التجلي، في هذه اللحظة، وفي هذا الكتاب، وها أنا ذا: "لقد آن الأوان لكي يعرض الشيوعيون في وجه العالم كله متصوراتهم، وأهدافهم، وميولهم التي يعارضون بها أساطير الطيف الشيوعي، وإنه لبيان من الحزب نفسه". فمن أي شيء سيشهد، هذا البيان؟ ومن يشهد على ماذا؟ وفي أي اللغات؟ فالجملية التالية تتحدث عن تعددية اللغات: ليس عن كل اللغات، ولكن عن بعضها، وعن الشيوعيين المجتمعين في لندن وهم من مختلف الجنسيات. "فالبيان" يقول بالألمانية "البيان"، وينشر بالإنكليزية، والفرنسية، والألمانية، والإيطالية. والفلامانية، والدانيماركية. وإن الأطياف لتكلم هي أيضاً لغات مختلفة، لغات قومية، كما المال الذي تكون منه، وإننا لنراه، فهما لايفترقان. فالمال بوصفه نقداً يحمل سمات محلية وسياسية، وإنه "لتكلم لغات مختلفة ويحمل أزياء وطنية مختلفة" (1) فلنكرر سؤالنا عن البيان بوصفه كلاماً أو لغة شهادة. من يشهد على ماذا؟ وماذا تحدد الـ "ماذا" الـ "من"، خاصة وأن الواحد منهما الواحد منهما لن يأتي قبل الآخر أبداً؟. ولماذا لا يشهد هذا التجلي المطلق للذات على نفسه بنفسه فينتصر للحزب إلا إذا اعترض على الشبح واحتقره؟ وماذا عن الشبح في هذه المعركة منذ ذلك الوقت؟ ومن يجد نفسه خصماً بقدار ما يجدها شاهداً مع ما للخوذة وواقية الوجه من أثر؟.

1- "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" (1859)، ترجمة م. هيسون وج. بلديا، منشورات Sociales، ص 75. وكذلك ترجمة م. روبيل ول. لينغرارد، منشورات مكتبة البليارد، ت. 1، غاليمار، ص 364.

تبقى بنية الحدث المسمى هكذا صعبة التحليل. وإن أسطورة الطيف، وقصته، وحكايته لتزول من البيان، تماماً كما لو أن الطيف نفسه، ممن غير أن يصبح واقعاً (أي الشيوعية نفسها، والمجتمع الشيوعي)، وبعد أن أعطى لطيفة الأسطورة جسداً، قد خرج هو نفسه، ودعى إلى الخروج من الأسطورة من غير دخول إلى الواقع الذي يكون هو الطيف. وثمة "شيء"، لكي لا يكون واقعياً أو أسطورياً، أخاف ثم تابع الخوف في التباس هذا الحدث. وذلك كما هو الحال في الطيف الفريدة هذه العبارة الأدائية، أي للماركسية نفسها. (ويمكن لسؤال هذا المساء أن يختصر على النحو التالي: ماذا تكون العبارة الماركسية؟ أو ما يقال عنها ماركسية؟. و بصورة أكثر تحديداً: ماذا ستكون، من الآن فصاعداً، مثل هذه العبارة؟ ومن يستطيع أن يقول "أنا ماركسي"، أو "لست ماركسياً"؟).

أخاف وخاف. أخاف أعداء "البيان"، ولكن ربما أخاف ماركس وأخاف الماركسيين أنفسهم. وما كان ذلك كذلك، إلا لأننا قد نفق بشرح كل الميراث الكلاسيكي لفكر ماركس، ولكن أيضاً لفكر الكلاسيكيات الأخرى والتي لم تكن معاصرة لها بالمصادفة أو المجاورة الآلية، كما هو رد الفعل لخوف مفاجئ أمام الشبح عموماً. وكرد على الشبح الذي قدمته الشيوعية للدول الرأسمالية (سواء كانت ملكية، أم امبراطورية، أم جمهورية) في

أوروبا القديمة بصورة عامة، قد أجابت حرب مخيفة ومن غير هوادة. ولقد استطاعت اللينينية ثم الستالينية الكلاسيكية أن تتكون خلال هذه الحرب، وقست إلى حد بشاعة دقة جثيية. ولكن الأنطولوجيا الماركسية إذ تصارعت هي أيضاً ضد الشبح عمومياً، باسم الحضور الحي بوصفه فعالية مادية، فإن السيرورة "الماركسية" للمجتمع الكلاسيكي جميعها، قد استجابت هي كذلك إلى الخوف نفسه. ويجب علينا، كما يبدو لي، أن نأخذ مثل هذه الفرضية مأخذ الجمد. وإنما سنصل فيما بعد، بين ستيرنر وماركس، إلى هذه القدرية الجوهرية للانعكاس التأملية، ولد "إخافة المرء نفسه" في تجربة الشبح. وإن هذا ليكون كما لو أن ماركس والماركسية كانا قد تواريا، وهربا هما أنفسهما، وكما لو أنهما كانا قد أخافا نفسيهما بنفسيهما. ولقد كان ذلك خلال المطاردة ذاتها، والاضطهاد ذاته، والملاحقة الجهنمية ذاتها. إنها ثورة ضد الثورة، كما اقترحت ذلك صورة التعساء. ويمكن القول بشكل أكثر دقة نظراً إلى العدد وإلى التكرار، لقد كان هذا كما لو أنهما يخافان شخصاً في داخلهما. ولقد فكر بعضهم بسرعة أنه ما كان يجب عليهما ذلك. ومن هنا، فإن الكلاسيكية النازية والفاشية قد وجدتا أنفسهما تارة في هذا الجانب، وتارة أخرى في الجانب الآخر لحرب الأشباح هذه. ولكن حصل في مجرى تاريخي واحد وفي التاريخ نفسه. وثمة أشباح كثيرة في هذه المأساة، وفي مدفن العظام هذا التابع إلى كل الأطراف. ولذا، لن نستطيع أحد أن يتأكد أبداً من وجوده في طرف واحد. وإنه لمن الأفضل معرفة هذا. وإنما لنقول بكلمة إن كل التاريخ

السياسي الأوربي على الأقل، ومنذ ماركس، قد كان تاريخ حرب لا رحمة فيها بين أطراف متضامنة وخائفة من الشبح عموماً، من شبح الآخر ومن شبح الذات بوصفه شبحاً للآخر. فالخلف المقدس تروبه الشيوعية، وقد أقام ضدها حرباً لاتزال قائمة، ولكنها حرب ضد طرف هو نفسه ينظمه الذعر من الشبح، ذلك الذي يوجد في مواجهته. وذلك الذي يحمله في ذاته.

ليس من "التراجعية" في شيء أن يؤول المرء (1) مكونات الكلاسيكيات بوصفها ردود فعل متبادلة على الخوف من الشبح. فقد أوحى الشيوعية به، منذ القرن الماضي. وكذلك ليس من "التراجعية" في شيء خصومتها. ولكنها رجعت وأحست به في نفسها بما فيه الكفاية. وما كان ذلك إلا لكي تسرع الانحياز البشع، والتفيز السحري، والدمج الأرواحي (animiste) للمعتقد الأثري

1- إنبه لمنطق فاسد، وإنه لفساد سحيق بالنسبة إلى كل "المتراجعين" الذين يسمون نهاية هذا القرن، ولن ينتهوا من غير ريب مع نهايته. وبالمطبع، تجب محاربة شرور المتراجعين والسلبيين بلا هراة، فهؤلاء قد تعددت من الآن فصاعداً صنورتهم ومصالحهم جيداً، حتى وإن تضاعفت التجليات وتعددت من غير توقف. فالمهمة ستكون إذن دائماً مستعجلة، ودائماً تحتاج إلى إعادة التأكيد. ولكننا نلاحظ هنا وهناك علاقات العدائين القليلين لفساد تمثلي، وليس أقل تهديداً. وإن بعضهم ليكون مسلحاً بوعي جيد ورسين، ذلك لأنه غالباً ما يكون مغلفاً بالجهل والظلامية، ومحسناً بوسائل الإعلام، وبكل حقوق الرد الفعلي (إنني لأفكر بهذا المقال الحديث الذي كتبه ميخيكو كاكوتاني:

"When History and Memory Are Casualties : Holocaust

Denial". New York Times du 30 avril 1993). -

<http://alexandra.ahlamontada.com>

التحريري، الذي كان يجب عليه أن يحزم الوعد، والكائن- الوعد للوعد- والذي ما كان يستطيع أن يكون استيهاماً إيديولوجياً بسيطاً، وذلك لأن نقد الإيديولوجيا نفسه لم يكن يملك أي وحي آخر.

ويجب أن نعود أخيراً، فقد كان الشبح عذاب ماركس، تماماً كما كان عذاب ستيرنر. ولم يكف، هما الإنسان، وهذا الأمر مفهوم جيداً، عن تعذيب معذبهما، معذبهما الخاص

- وإنهم لا يكتفون بالانتفاع من الأشباح التي تسكن ذاكرتنا الأكثر عذاباً. ثم تراهم يسمحون لأنفسهم، بالانتفاع نفسه، لكي يتلاعبوا من غير عقاب ولا حيرة بالكلمة "تراجعية" نفسها. وكذلك تراهم مستعدين أن يقبلوها اتهاماً ضد أي كان ممن يطرحون أسئلة نقدية، ومنهجية، وإيستيمولوجية، وفلسفية عن التاريخ، وعن طريقة التفكير فيه، وكتابته أو إنشائه، وعن مكانة الحقيقة، إلى آخره وإن أي أحد يدعو إلى الحذر في قراءة التاريخ، ويعقد قليلاً الترسيمات المعتمدة للراي الداخلي في تركيب كلمة ما، أو يطالب بإعادة النظر في متصورات الحقيقة التاريخية، وإجراءاتها، وإنتاجها، أو في الافتراضات المتعلقة بالتاريخ المكتوب، ليخاطر في أن يرى نفسه متهماً اليوم، خلطاً، ووباء، وعموماً "بالتراجعية" أو على الأقل بمساعدة بعض "التراجعيين" من غير قصد. وإن الاتهام ليكون من الآن فصاعداً بحوزة أول من يأتي ممن لا يدركون شيئاً عن هذه الضرورة النقدية، ويتمنى أن يحمي نفسه منها، ويريد في المكان الأول أن لا تلمس ثقافته أو عدم ثقافته، وبقينياته أو معتقداته. وهذا وضع تراخي خطير جداً يكاد يكتب قليباً البحث التاريخي أو التأمل في التاريخ في مكان يلامس فيه مناطق حساسة من وجودنا الحاضر. وثمة أمر بات التذكير به مستعجلاً: هناك رقع كاملة من التاريخ، وخاصة التاريخ المعاصر، في أوروبا وخارج أوروبا، لا تزال محتاجة للمساءلة ورفع الحجاب عنها؛ كما أن هناك أسئلة جنسية لا تزال محتاجة للطرح وإعادة الصياغة من غير أن تكون هنا شائبة "تراجعية". ولنقل أيضاً: على العكس.

وغيريهما الأكثر الأكثر حميمة. فماركس يحب صورة الشبح، وإنه ليحقرها، ويتخذها شاهداً على معارضته، فقد كان بها مسكوناً، ومنهكاً، ومحاصراً، ومسلوباً. ولقد كانت هي فيه، ولكنها بالطبع كانت لكي يطردها بعيداً عنه. كانت فيه خارجاً عنه: ها هو الموضع خارج الموضع للأشباح في كل مكان تتظاهر فيه أنها تنضي مكنأً. وربما كان ماركس أكثر من أي كان يمتلك أشباحاً في رأسه ويعرف من غير أن يعلم عن ماذا يتكلم (فهل نستطيع أن نقول له هذا محاكين ستيرنر محاكاة ساخرة). ولكنه لهذا السبب نفسه لم يكن أيضاً يحب الأطياف التي أحبها. إن الأطياف لتجبه، وإنها لتراقبه من وراء خوذة واقاية الوجه. فقد كان من غير ريب مستلباً (كانت الكلمة كلمته، وإننا سنعود إليها)، ولكنه شن عليها حرباً من غير هوادة كما شنّها على أعداء الشيوعية.

هذا، وإنه ليزعج الاستلاب ككل المستلين. ولدينا ألف أمارة بعضها أوضح من بعض. ولكي لاندكر سوى مثليين مختلفين جداً في علم الطيف المني جداً، فإننا نستطيع أن نستدعي عابرين "مبحث" عام 1841 (اختلاف فلسفة الطبيعة عند ديموقريط وإبيقور). فالشاب ماركس يضع فيه إهداء بنوياً (ذلك لأن الطفل المذعور ينادي الأب وسر الأب مستغيثاً ضد الشبح: "أنا الأب الروحي (...)) وإنه لمنوع علي

أن أبوح بأسرار سجن بيتي". ونراه في هذا الإعلان يتوجه
هو نفسه بوصفه ابناً المولد فيون ويستفالين "المسحوق من الحزن" في
للحكومة في تريغيس"، "هذا الصديق الأبوي العزيز جداً". وهو
يتكلم عن علاقة حب بتوبة في مكان شخص "تبدو كل أرواح
العالم" أمامه. وأنه لشخص لا يتراجع ذعراً أمام ظلال الأشباح
الناكسة، ولا أمام سماء هذا الطقس المغطاة غالباً بغيوم دكساء.
فالكلمات الأخيرة لهذا الإعلان تسمي الروح كما يسميها "أعظم
طيب سحر"، كان الأب قد وثق به، فهو منه يستخلص كل قوته
لكي يناضل ضد شر الشبح. وهكذا تقف الروح ضد الطيف. وإن
ماركس ليرى في هذا الأب بالتحدي، وفي هذا البطل من أبطال
الصراع ضد الأشباح النكوصيين (ويبدو أن ماركس يميزهم
ضمنياً من شبح التقدم الذي سيكون هو الشيوعية مثلاً)
الدليل الحي والمرئي على أن "الثالثة ليست خيلاً ولكنها حقيقة".

فهل يكون هذا إهداء من إهداءات الشباب؟ أم تراه
يكون استعمالاً تواضعياً؟ بالتأكيد. ولكن الكلمات ليست مألوفة.
فهي تبدو محسوبة، وتستطيع الإمكانية الرياضية أن تبدأ. وكذلك،
فإن للتكرار حسابه. وإن التجربة وإدراك الشبح ليتوافقان في
النتيجة: العدد (أكثر من واحد)، والإلحاح، والإيقاع (موجات،
دوائر، وفترات). ومادام الحال كذلك، فإن إهداء الشباب ليتابع
الكلام، ويتضاعف، وإنه ليبدو أكثر دلالة وأقل مواضعة مما

نلاحظه. وقد كان ذلك في السنوات التي تلت ضراوة التنديد، أي التآمر، فبأي قريحة كان، لا بل بأي سحر أيضاً. وهذا ما يسميه كتاب "الإيديولوجيا الألمانية" تاريخ الأشباح. وإن لنا لعودة إلى هذا خلال لحظة. فهو يعج، وثمة جهرة من الأشباح تنتظرنا فيه: أكفان، وأرواح ضالة، وقرعة قيود في الليل، وتأوهات، وقرعات صارة من الضحك، وكل هذه الرؤوس، وكثرة كثيرة من الرؤوس التي تنظر إلينا وهي غير مرئية، وأكبر تمركز لكل الأطياف في تاريخ الإنسانية. ولقد حاول ماركس (وأنجلز) أن يقيما النظام فيه، وبحسب لكي يعينانه، وتظاهرا بالعد. غير أنهما قد عانيا.

وبعد ذلك بقليل، انتشر أيضاً اليوم الثامن عشر من شهر برومر لوي بونايرت (1)* على التواتر نفسه، وذلك كما ينتشر طيف سياسي وسلالة من الأشباح، وكما ينتشر بصورة أكثر تحديداً منطق موروث لأجيال من الأشباح. ولم يكن ماركس ليتوقف فيه عن التعزيم وعن طرد الأرواح الشريرة منه. ولقد تخير بين الأشباح الجليدين والسيئين. وإننا لنجسده يحاول بشدة أحياناً أن يعارض، ولكن أية صعوبة في هذا وأي خطر، بين "روح الثورة" وطبقها. أجل إن هذا لصعب وخطر. وإن هذا ليكون أولاً بسبب المفردة:

1- برومر : شهر الضباب، أو الشهر الثاني في روزمانسة الثورة
انترنسية (مسر).

مثل esprit (روح، نفس، نفحة، عقل، ذهن، طيف، شبح (2)) ومثل Spirit . وإن كلمة Geist تستطيع أن تعني أيضاً "طيف". ويعتقد ماركس أنه يستطيع أن يستمر الآثار البلاغية مع مراقبتها. ذلك لأن دلالة Gespens (طيف) تسكن هي نفسها دلالة Geist. والشبح إنما يكون بالضبط عندما يتردد المرجع حيرة بين الدالتين من غير قرار، أو عندما لا يتردد حيرة هنا حيث كان يجب أن يفعل هذا. ولكن إذا كان هذا صعباً ويحتوي على مخاطرة، بعيداً عن أي سيطرة ممكنة، وإذا بقيت الدالتان غير متميزتين، وظلتا مترادفتين في النهاية، فذلك لأن الطيف كان ضرورياً بداية حتى في نظر ماركس. وإنما لنقول لقد كان حيواً أيضاً بالنسبة إلى الانتشار التاريخي للروح. وما كان ذلك كذلك إلا لأن ماركس نفسه تردد حيرة إزاء الملاحظة الهجيلية عن التكرار في التاريخ، سواء كان المقصود هو الحوادث العظمى والثورات أم كان المقصود هو الأبطال (إننا نعلم جيداً: ثمة التراجيديا أولاً، ثم الهزل). ولقد كان فيكتور هيجو أيضاً مهتماً، كما رأينا، بالتكرار الثوري. فالثورة تتكرر، وإنها لتكرر الثورة ضد الثورة. وإنه ليستنتج أن البشر في الثامن عشر من شهر برومير إذا كانوا يصنعون تاريخهم الخاص، فإنما كان ذلك بشرط الميراث. ولقد نقول إن التملك عموماً إنما يكون في شرط الآخر، الآخر الميت، وفي شرط أكثر من ميت واحد، إنه في شرط جيل من الموتى. وما يقال عن التملك، يقال أيضاً عن الحرية، وعن التحرر أو عن التحرير.

2 إن هذه الكلمة تعني كل هذا (المترجم).

"فالبشر يصنعون تاريخهم الخاص، ولكنهم لا يصنعونه بحركتهم الخاصة، ولا في إطار شروط يختارونها هم وحدهم، ولكن ضمن شروط يجذبونها. إنها تلك التي أعطيت لهم وانتقلت إليهم. ومن هنا، فإن تقاليد كل الأجيال الميتة تزن حملاً ثقيلاً على دماغ الأحياء. (فماركس يقول "Lastet wie ein Alp"، أي "تزن على طريقة الشبح". وثمة واحد من هذه الكائنات الشبحية يعطي الكوابيس. ولما كان هذا يحصل غالباً ضمن التقاليد، فإن الشبح يسقط في المنسيات، أو إنه، في أحسن الحالات، يذوب في صور تقريبية، ومثال ذلك الاستيهامية، وهي كلمة نخفف حمولتها من المعنى الحرفي من جهة أخرى، ذلك المعنى الذي يربطها بالكلام وبالكلام العام). وحتى عندما تبدوا مشغولة بتحويل نفسها هي والأشياء، ويخلق شيء جديد تماماً، فإنها تستدعي بالضبط في فترات الأزمة الثورية أرواح الماضي بخوف (إنها تعزم بالتحديد)، وإنها تستعير منها أسماءها، وأوامرها، وثياها، وذلك لكي تظهر على المسرح الجديد للتاريخ محتبئة خلف هذا التكرار الوفور ومع هذه اللغة المستعارة".(1)

إن المقصود هو استدعاء أرواح بوصفها أطيافاً ضمن حركة التعزيم إيجابياً. وإنه التعزيم يحلف لكي يدعو لا لكي يكبت. ولكن هل يمكننا أن نقف عند حدود هذا التمييز؟ ذلك لأنه كان مثل هذا التعزيم يبدو حقيقياً ومضيفاً لأنه يدعو، ويترك أو يجعل الميت يأتي،

1- كارل ماركس: الثامن عشر من برومر لسوي بوناپرت، 1852. ت.ف.ج، كونييه، ميستودور، منشورات Sociales، 1948، ص ص 69-70.

فإنه لن يمضي أبداً من غير قلق، وإذن من غير حركة نفور أو
تقييد. فالتعزيم ليس موسوماً فقط، وإنه لا يبدع نفسه يحددها
بالإضافة بعض القلق، فهو نذر للقلق الذي يكونه. ثم إن التعزيم
ليعد قلقاً منذ اللحظة التي ينادي فيها الموت لكي يبدع الحي ويجعل
الجديد يحيا، ولكي يجعل هذا الذي لم يزل بعد هنا يأتي إلى الحاضر.
ولذا فإن هذا القلق أمام الشبح ليكون خصوصاً قلقاً ثورياً. فإذا
كان الموت يزن حملاً ثقيلاً على الدماغ الحي للأحياء، ويزن أكثر
على دماغ الثوريين، فيجب عليه أن يمتلك بعض الكثافة الطيفية.
فالفعل وزن هو أيضاً خلل، وسقر، وفرض، وأثقل بالذئب، واتهم،
وعين، ووصل. وإنه كلما كان ثمة حياة أكثر، زاد تفاقم طيف
الآخر، وزاد ثقل ضريته أكثر. وكذلك يجب على الحي أن
يستجيب أكثر. إنه يستجيب أكثر. إنه يستجيب عن الميت، ويجب
على الميت. فهذا يتناسب ويفسر، من غير ضمان ولا تماثل في
المعاشرة. إذ لاشيء أكثر جدية وأكثر حقيقة، ولا شيء أكثر
استقامة من هذه الاستيهامية. فالشبح يزن، ويفكر، ويتمزز،
ويتكثف في الداخل نفسه للحياة، وفي داخل الحياة الأكثر حياة،
والحياة الأكثر فرادة (أو إذا كنا نفضل فداخل الحياة الأكثر
فردية). فهذه منذ ذلك الحين لم يعد لها، ويجب أن لا يكون لها، بما
أنها تحيا، هوية ذاتية مجردة ولاداخل مضموناً. وهذا ما يجب أن
ترنه جيداً كل فلسفات الحياة، بل كل فلسفات الفرد الحي أو
الواقعي.

1- إن نفكر بدهيا هنا بعمل ميشيل هنري (ماركس، ج1، 2، منشورات غاليمار
1976). فقد صنف اليوم الثامن عشر من شهر برومير...، مثل بيان الحزب

الشيوعي" وبعض المؤلفات الأخرى بيسن "النصوص السياسية" أو "التاريخية السياسية". وإنها ستكون مؤلفات فلسفية أقل حتى ولو كانت، والسبب لأنها لا تحمّل مبدأ معقولياتها في نفسها" (ج1، ص10). (فماذا يعني بالنسبة إلى نص، بكل دقة، حمل مبدأ المعقولة في نفسه؟ ألم يوجد مثل قط؟ ليس هنا هو مكان الحديث عن هذا- وكذلك فإن الإيمان الغريب والواثق بمثولية مثل هذه المعقولة لن يكون غريباً على متصور الحياة الذي يدعم هذا الكتاب). فهذا البعد "التاريخي السياسي" (سواء كان فلسفياً إلى حد ما أم لا) سيكون جلياً كما يرى ميشيل هانري في 'حالة اليوم الثامن عشر من شهر برومر للسوي بونابرت، المؤلف لصالح جريدة أمريكية" (ج1، ص 11). ويبدو هذا الكتاب الأخير غير متعلق ضمن سياق النصوص "السياسية" أو "التاريخية السياسية"، مع افتراض أن يقبل تمييزاً إشكالياً، وخاصة في حالة عمل مثل عمل ماركس. وإنما لنجد أيضاً تناقضه الطيفي، ذلك الذي يهمننا هنا في النصوص الأكثر "فلسفة" والأكثر دلالة في نظر ميشيل هانري نفسه. وإنما سنتحقق من هذا مثلاً عما قريب في "الإيديولوجيا الألمانية". فإذا ما وزنا علم الطيف هذا وفكرنا فيه، فإننا لن نتعاض مواجهة مع فلسفة الحياة أو مع "الذاتية الجذرية حيث تكون كل موضوعية مقصاة" (ج1، ص 326) ولا مع تأويلها الذي قام به ميشيل هانري (فنحن نتقاسم معه هنا شيئاً من القلق، ولكننا نتقاسمه معه بلاريب من منظور آخر، بخصوص ما كانته حتى الآن قراءة ماركس). ولكننا نستسلم لضرورة التعقيد بشكل عميق، هنا حيث الثنية الداخلية- الخارجية تمنع ببساطة أن يقوم تعارض بين الحسي وغير الحسي. وإن أي شخص يوقع على التزامه، كما نميل نحن لفعل هذا، بالكلمات الأخيرة للاستنتاج الأخير لكتاب ميشيل هانري عن "ماركس" (بضعنا فكر ماركس أمام السؤال السحيق التالي: ما هي الحياة؟) يجب عليه أن يحوّل إلى هذه الهاوية، أي إلى إقامة إشكالية من كل المقترحات السابقة لهذا الكتاب المكتمل عن الحياة، وعن الفرد الحسي، وعن الذاتية الحية، وعن العمل الواقعي بوصفه عملاً حياً، إلى آخره، أي عن كل الترسانة النقدية لكتاب سجالي بالفعل. وقد كان ذلك لأنه أخيراً باسم هذه المرجعية المتواطنة مع الحسي يحاول، بعنف عظيم، أن ينزع الثقة عن كل القراءات السالفة عن ماركس تقرّيباً، وخاصة في بعدها السياسي. وإنما لنسأل أنفسنا: لماذا تكون قضية الحياة قضية "سحيقة" بالاضبط؟ ويقول آخر: لماذا هذا السؤال؟ ترى ألا يفتتح على عدم التطابق مع الذات غير المفكر فيه للمتصور أو للكائن المسمى "حياة"؟ وعلى الظلامية الجوهرية لما نسميه الحياة، وذلك على الصعيدين العلمي والفلسفي؟ ثم ألا يرسم كل هذا الحدود، الداخلية أو الخارجية، السياج أو مبدأ الخراب لفلسفة الحياة؟. ولا يرسم أيضاً حدود الذاتية، مهما كان جيداً تمثيل المتصور، وذلك منذ اللحظة التي تكون فيها محدودة بوصفها حية بشكل جوهري؟. وإذا أدخلنا إلى حياة هذه الذاتية الحية عمل السلبية أو الموضوعية، والظواهر أو بالأحرى لا-ظواهر الموت، إلى آخره، فلماذا نعانده أيضاً فنسمي هذا حياة؟. وعلى العكس من هذا التأويل للكائن بوصفه جلاء- أو محايدة جذرية- لذاتية حية وأحداثية =

يجب شحذ التناقض: فكلما انبعث الجديد في أزمة الثورة أكثر، كان العصر في الأزمة أكثر، وكان "خارج الوصل" أكثر. وبهذا نحتاج أكثر إلى استدعاء القديم، وإلى "الاستعارة" منه. هذا وإن ميراث "أفكار الماضي" ليقضي، كما هي الحال دائماً، بالاستعارة. فلدينا صور الاستعارة، وصور مستعارة، وتصويرية بوصفها صورة للاستعارة. ألا وإن الاستعارة لتكلم: لغة مستعارة، وأسماء مستعارة، هكذا يقول ماركس. وإنها لقضية ثقة، وإذن، أو إنها قضية إيمان. ولكن حدوداً غير مستقرة، وبالكاد مرئية، لتخترق هذا القانون الائتماني. وإنها لتمر بين محاكاة ساخرة وحقيقة، ولكنها حقيقة بوصفها تجسيدا أو تكراراً حياً للآخر، وانبعاثاً مجدداً للماضي. وللروح، روح الماضي الذي نرثه. فالحدود تمر بين إعادة إنتاج آلي للطيف، وقلبك جذاً حي، وجد استبطاني، وجد مستوعب للميراث و"لأفكار الماضي" إلى درجة أنها ليست شيئاً آخر سوى حياة النسيان، والحياة بوصفها النسيان نفسه. وكذلك

- (انظر مثلاً ج2، ص من 41-42)، وإنه بالفعل لتأويل يجدد ما يبرره باتساع في حرفة عدد من نصوص ماركس. ولذا فنحن لا تفكر بأنه يجب علينا أن نعارض بعض فلسفة الموت (التي تستطيع ادعاء كثير من العناوين والمراجع في النصوص نفسها، تلك التي قرنت بشكل آخر). وما كان هذا هكذا إلا لأن محاولتنا كانت محاولة أخرى. ولكي وصولاً إلى إمكانية هذا التتويج نفسه (الحياة و/أو الموت)، فإننا سنوجه انتباهنا نحو الآثار أو نحو التمس بقايا حياة أو عودة موت (لا الحياة ولا الموت)، فانتطلاقاً منهما وحدهما نستطيع أن نتكلم عن "الذاتية الحية" (بالتعارض مع موتها): إننا نتكلم، ولكننا نفهم أيضاً بأنها تستطيع، هي، أن تتكلم، وأن تتكلم عنها، وأن تترك آثاراً أو موارد بعيداً عن الحاضر الحي لحياتها، وأن تطرح على نفسها أسئلة تتعلق بذاتها، وباختصار فإنها تستطيع أيضاً أن تتوجه بالخطاب إلى آخر، أو إذا كنا نفضل فإلى أفراد آخرين أحياء، وإلى "جواهر أفراد" آخرين. فمن أجل كل هذه القضايا، وهذه هي فرضيتنا في القراءة، فإن عمل الطيف لينبج هنا، في ظل متاهة مغطاة بالمرابا، خطياً مرشداً دقيقاً، ولكن

بوصفها نسيان الأمومة من أجل جعل السروح تحيا في الذات. وهذه هي كلمات ماركس. وهذا هو لسانه، وإن مثال اللغة ليس سوى مثال بين أمثلة أخرى. وإنه ليدل على العنصر نفسه لحقوق السابغ هذه.

وهكذا أخذ لوثر قناع الحوار الذي تعثرت به الثورة من عام 1789 إلى عام 1814 بالسابع. وكان ذلك في لباس الجمهورية الرومانية، ثم في لباس الأمبراطورية الرومانية. وإن ثورة عام 1848 لم تعرف أن تفعل شيئاً أفضل من أن تحاكي محاكاة ساخرة تارة ثورة 1789، وتارة التقاليد الثورية لثورة 1793-1795. وهكذا فإن المتدي الذي يتعلم لغة جديدة، تراه يعيد ترجمتها دائماً في لغته الأم، ولكنه لا ينجح في غسل روح هذه اللغة الجديدة ولا في امتلاكها، ولا في استخدامها لكي ينتج فيها بحرية عندما يتمكن أن يتحرك فيها من غير أن يتذكر لغته الأم، ويصل إلى نسيان هذه الأخيرة.(2)*.

من إرث إلى آخر. إن الامتلاك الحي للفكر، وغسل لغة جديدة، ليعد إرثاً. وإن امتلاك لغة أخرى ليصور الثورة هنا، ويفرض هذا الإرث الثوري أن تنتهي إلى نسيان الشبح، شبح اللغة

1- لقد كرس ساتريس لورد بعض الصفحات الواضحة جداً من كتابه (الأيدي التحنيطية لماركس. منشورات هاشبيت، 1986، ص ص 34-36) تخصص استراتيجيات ميشيل هنري هذه. وقد كان ذلك في فصله التحنيطي "نظرية النصوص". ولقد ذكر فيه بالتقاليد على نحو مخصوص.

2- اليوم الثامن عشر من شهر برومر... ص 70.

البداية أو اللغة الأم. وليس هذا لكي ننسى ما ورثناه، ولكن لكي ننسى الإرث السابق للإرث والذي نرث انطلاقاً منه. وإن هذا النسيان ليس سوى نسيان. ذلك لأن ما يجب أن نساها كان لاغنى عنه. ولذا، يجب المرور بما قبل الإرث، حتى ولو كان بمحاكاة ساخرة، لكي يصار إلى امتلاك حياة لغة جديدة أو حتى يصار إلى صنع الثورة. وإذا كان النسيان يتناسب مع لحظة من لحظات التملك الحي، فإن ماركس لا يقيمه بالبساطة التي يمكن أن نظنها. فالأشياء معقدة جداً. ومن هنا، فإن ماركس ليدو قائلاً يجب علينا أن ننسى الطيف، والمحاكاة الساخرة، وذلك لكي يتابع التاريخ سيره. ولكن إذا اكتفينا بنسيانه، فإن هذا يكون هو السطحية البرجوازية: الحياة، ماذا. ويجب إذن أن لا ننسى، كما يجب تذكره ولكن بنسيانه جيداً، في هذه الذاكرة نفسها، وذلك لكي "نعثر على روح الثورة من غير إرجاع طيفها".

هذه هي ثنية "الاختلاف الساطع"، كما يقول ذلك ماركس بين طريقتين أو بين زمانيتين في تعزيز الميت، وفي استحضار الشبح أو في دعوته. ويجب أن نشير جيداً بأنهما تشابهان، وبأنهما في بعض المرات وبشكل مريع، تصيان بالعدوى الصورة المتماثلة بمحاكاة الشبح تماماً أو بتصنع استيهام الآخر، إلى أن ينفجر الاختلاف "الساطع"، بالضبط، منذ الأصل، فلا يقفز إلى العينين إلا لكي يقفز أمام العينين، ولكي يختفي وهو يتجلى في ظاهرة استيهامه. وإن ماركس ليقف بالأحرى عند هذا الفارق، كما يقف في الحياة. وإنه ليوضحه في واحدة من أبلغ ملاحمه الثورية التي

نعرف أن نصفها بصوت عال، وإلى درجة نضيع فيها النفس. وإن هذا ليبدأ هكذا، يبدأ بتعزيم الأموات على سلم التاريخ العالمي:

تكشف دعوة الأموات من التاريخ مباشرة عن فارق ساطع. فكامي ديسمولان، ودانتون، وروبيشير، وسانتجوست، ونابليون، والأبطال، وحتى الأحزاب والجمهور أثناء الثورة الفرنسية القديمة، قد أتموا في السبزة الرومانية ومع التشديق الكلامي الروماني مهمة عصرهم، أي التحرر وإقامة المجتمع البرجوازي الحديث. ولقد هشم بعضهم المؤسسات الإقطاعية وقطع رؤوس الإقطاعيين التي غمت فوق هذه المؤسسات. وخلق الآخر في داخل فرنسا الشروط التي بفضلها أمكن من الآن فصاعداً تطوير المنافسة الحرة، واستغلال الملكية الجزئية للأرض (...). بينما كان خارج الحدود الفرنسية (...) (1)*.

ولكن ليس للترامية أي حظ. فما من زمن يكون معاصراً من ذات نفسه، ولا زمن الثورة، الذي لم يكن له في النتيجة أبداً مكان في الحاضر، ولا الأزمنة التي تبعته ثم تلت. فماذا يجري؟ لا شيء، لا شيء أقل من النسيان. وتبدو هذه المهمة، التي كانت مهمة زمنهم، في زمن مفكك مسبقاً ونصفياً، ويقوم خارج محاوره: فهو لا يستطيع أن يقدم نفسه إلا في المعاشرة الرومانية، وفي المفارقة التاريخية للسبزة وللجملة القديمين. ثم ما أن تتم المهمة

الثورية، حتى تحدث حينئذ فجوة ضرورية في الذاكرة. فلقد كانت هذه قائمة مسبقاً في برنامج المفارقة التاريخية، كما كانت في "مهمة زمنهم". ألا وإن المفارقة التاريخية لتمارس النسيان وتعد به. وإن المجتمعات البرجوازية لتنسى، في تفاتها القنوعة، "أن أشباح الزمن الروماني قد سهرت على مهدها". فالقضية هي قضية الرأس، وقد كانت هي كذلك دائماً كما يرى ماركس، وإنها لقضية هامة وذهن: ففي نظام فقد الذاكرة للبرجوازية الرأسمالية (تلك التي تحيا، مثل الحيوان، من نسيان الأشباح) يكون الشدق بديلاً للرأس في القمة، ويكون رأس خنزير للملك برجوازي، سمين، ومقيم، بديلاً للرأس السياسي والعصبي لثوار يزحفون. وتفقد الزجة الفرنسية في أكثر الأحيان هذه السمات:

(...) جلس ضباطه الحقيقيون خلف المكاتب، وكان الرأس الذهني (حرقياً رأس الخنزير) للسوي الثامن عشر هو رأسه السياسي. وقد كان مستغرقاً تماماً بإنتاج الثروة وبالصراع السلمي للمنافسة، غير أنه لم يعد يفهم أن أشباح العصر الروماني قد سهروا على مهده. ولكن مهما كان المجتمع البرجوازي قليل البطولة، فإن البطولة، والتضحية، والحرب الأهلية، والحروب القومية لم تكن أقل ضرورة لكي توضع في العالم⁽¹⁾.

1- المرجع السابق، ص ص 70-71.

ولقد ضاعف ماركس حينئذ الأمثلة عن هذه المفارقة التاريخية الإيقاعية. وحلل الغرائز الجنسية والاعراضات. فأضاع من جرائها اللذة، لذة التكرار. ونحن إذ نراه حساساً تجاه هذه الموجات القسرية، يكون لدينا شعور بأنه لايشير فقط بالأصبع: إنه يأخذ نبض التاريخ. وإنه ليسمع تواتراً ثورياً. وإن هذا التواتر ليناوب، من خلال هزات منتظمة، بين تعزيز الأشباح وجحودهم. وإن المسرء ليستدعي، وهذا هو التعزيم الإيجاسبي، الشبح العظيم للتقاليد الكلاسيكية (روما) لكي يضع نفسه على مستوى المأساة التاريخية، بل لكي يخفيها مسبقاً في الوهم، وفي المضمون الرديء للطموح البرجوازي. ثم تم الشيء فعلاً، وإذ ذاك نلغي الاستيهام، وهذا هو الجحود، ونسى الشبح كما لو أننا قد استيقظنا من هلوسة. فكروميل كان قد تكلم لغة الأنبياء العبرين. وإذ اكتمل الوحي البرجوازي، فقد فضل الشعب الإنكليزي لوك على هاباكوك. وحدث فجأة الثامن عشر من برومر، وتكرر التكرار. وقد سمع ماركس في هذه الآونة التمييز بين روح الثورة وطيفها، كما لو أن هذا لم يناد ذاك من قبل، كما لو أن كل شيء لايمر. ومع ذلك فقد رآه هو نفسه من خلال اختلافات في داخل خيال يتساوى في عموميته وعدم اختزاله. وإن هذا الخيال الصوري الآخر، لما كان بعيداً عن تنظيم الرسيمة الجيدة لإنشاء الزمن: فقد أعطى قانونه لمفارقة تاريخية لاتغلب. إن روح الثورة خيال ومفارقة تاريخية كلها، ولذا فهي في غير وقتها تكون، كما تكون "خارج الوصل"، حتى وإن بدت قادمة في وقتها. ويجب عليها أن تكون كذلك - فمن بين

كل الأسئلة التي يلزمنا بها هذا الخطاب، ثمة سؤال بعد من أكثر الضرورات ضرورة، وإنه ليخص من غير ريب التفصيل بين هذه التصورات التي لاتتفصل والتي يجب عليها، إن لم تكن لتطابق، فلا أقل من أن يمر أحدها في الآخر من غير اختراق لأي حدود تصورية قاسية: روح الثورة، الواقع الفعلي، الخيال (الانتاجي والمعيد للإنتاج)، الطيف:

يخدم انبعاث الموتى من حيث النتيجة في هذه الثورات تعظيم النضالات الجديدة، ولايخدم المحاكاة الساخرة للقدماء، ولا المبالغة في الخيال بالمهمة التي يجب إنجازها، والحرب من حلها في الواقع. وإنه ليخدم في العنور على روح الثورة وليس في جعل شبحها يعود. فقد كانت الفترة ما بين 1848 و1851 فترة اختراقها طيف الثورة القديمة، منذ ماراس، الجمهوري صاحب الكفوف الصفراء والذي أخذ ثياب الراهب العجوز يبللي، وحتى المغامر الذي يخفي سماته بقزازة منفرة تحت القناع الحديدي القاتل لنابليون(1).

لقد كان ماركس يستهدف الرأس غالباً، كما يستهدف الرئيس. فصور الشبح هي بالدرجة الأولى وجوه. وهذا يعني أن القناع في خطر، وإلايكن ذلك، هذه المرة، فإن الخوذة وواقية الوجه في خطر. ولكن بين الروح والشبح، وبين المأساة والمهابة، وبين الثورة الزاحفة وهذا الذي ينزلها في المحاكاة الساخرة،

1- المرجع السابق. ص 71.

لا يوجد سوى اختلاف في الزمن بين قساعين. وإن الروح لتكون في خطر عندما يؤثر لوثر قناع الحوار بول. وإن الطيف ليكون في خطر، وكذلك تكون المحاكاة الساخرة والرسم الكاريكاتوري مع رأس الخنزير للوي الثامن عشر أو مع القناع القاتل لنابليون الكبير على وجه نابليون الصغير.

يجب أن نخطو خطوة إلى الأمام، ويجب أن نفكر بالمستقبل، أي بالحياة، أي بالموت. فماركس يعرف بالتأكيد قانون هذه المفارقة التاريخية القدرية، وأخيراً، ربما يكون مثلنا حساساً إزاء العدوى الجوهرية للروح التي ينقلها الطيف. ولكنه يريد أن ينتهي منها. وإنه ليقدر أننا نستطيع ذلك، ويعلن أنه يجب علينا هذا. فهو يعتقد بالمستقبل، ويريد أن يأكده، إنه يأكده، ويتصل بالثورة. ثم إنه يحتقر كل الأشباح الجيدين والسيئين، ويظن أن بمقدورنا أن نقطع مع هذه المعاشرة. هذا كما لو أنه يقول لنا، لنا نحن الذين لانظن أي شيء: إن ما تظنون أنه قد سمي بدقة قانون المارقة التاريخية، إنما يكون هو بالضبط مفارقة تاريخية. وتزن هذه القدرية على ثورات الماضي. تلك التي تأتي في الحاضر وفي المستقبل (أي ما يفضل ماركس دائماً، مثل كل الناس، ومثل الحياة نفسها، وإن هذا لهو تحصيل حاصل التفضيل). ثم يجب على تلك التي كانت قد أعلنت عن نفسها منذ القرن التاسع عشر أن تتحول عن الماضي، وعن روحه وطيفه. وإنه يجب في النتيجة أن تمتنع فلا تترث. كما يجب عليها أيضاً أن لاتقوم بهذا العمل الحداثي الذي يرمى الأحياء خلاله الأموات ويمثلونهم، ويشغلون

أنفسهم بهم، ويتكونها للأموال فيرعونهم، وينشغلون بهم، ويمثلونهم، ويتكلمونهم ويتكلمون معهم، ويحملون أسماءهم ويستولون على لسانهم. لا، لا تريد ذاكرة ثورية، يسقط الصرح التذكاري، فلنسقط الستار على مسرح الظل وعلى البيان الجنائزي، ولندمر الضريح من أجل الجماهير الشعبية، ولندمر الأقنعة القتالة تحت غطاء النعش الزجاجي. ألا وإن كل هذا ليعد من ثورة الماضي. وإنه لكائن أيضاً، مسبقاً، في القرن التاسع عشر. وقد كان علينا مسبقاً في القرن التاسع عشر أن نمتنع فلا نرث هكذا، وإنه ليجب علينا أن ننسى هذا الشكل من النسيان فوق تواتر ما نسميه عمل الخداد ومعاشرة الروح بقدر ما ننسى معاشرة الطيف:

لاستطيع الثورة الاجتماعية في القرن التاسع عشر أن تستخلص شعرها من الماضي، ولكنها تستطيع ذلك من المستقبل فقط. وإنها لا تستطيع أن تبدأ مهمتها الخاصة قبل أن تكون نفسها قد تخلصت من كل خرافة إزاء الماضي. فتورات الماضي كانت تحتاج إلى ذكريات تاريخية لكي تخفي عن نفسها مضامينهم الخاصة. ويجب على الثورة في القرن التاسع عشر أن تترك الموتى يدفنون أمواتهم لكي تحقق شيئها الخاص (لكي تحقق مضمونها الخاص مجدداً). فلقد كان تركيب الجمل سابقاً يتجاوز المضمون، بينما الآن فإن المضمون هو الذي يتجاوز تركيب الجمل(1).

1- المرجع السابق . ص 72.

إن الأشياء لبعيدة عن أن تكون بسيطة. ولذا يجب على المرء أن يعي ما يسمع وأن يقرأ عن قرب، كما أن عليه أن يعتمد على كل كلمة من كلمات اللغة. فبينما نكون في المقبرة، وحفارو القبور يشتغلون بضراوة، إذا بنا نبش الجماجم، ونروم التحقق من هويتها، جمجمة جمجمة. ولقد ذكر هاملت بأن هذا كان "يمتلك لساناً" وكان يعني. فماذا كان ماركس يريد أن يقول؟ لقد مات هو أيضاً، يجب لائنسى هذا. ويجب علينا أن نعرف هذا بالضبط أكثر من مرة. وإنه ليس من السهل مادام هذا يحدث غالباً جداً، فنحن نرث منه على طريقتنا، أو إننا نرث على الأقل من كل كلمة من كلماته الباقية التي لم يشأ قط أن ننساها من غير أن نتوجه إليها عن الأقل ببعض التقدير، ومن غير أن نكون قد سمعنا الأمر الثوري بترك الموتى يدفنون الموتى، أو من غير أن نسمع الأمر "بنسيان فعال"، وذلك كما لن يتأخر عن نيتشه قول هذا. فماذا يريد ماركس أن يقول، ماركس الميت؟ لقد كان يعرف جيداً أن الموتى لم يدفنوا أحداً قط. ولا الأحياء الذين لم يكونوا بهذا المقدار باندئين، أي جديرين أن يحملوا في ذاتهم، أي خارجاً عنهم، وأمامهم، الإمكان غير الممكن لموتهم. وسيكون من الواجب دائماً أن يدفن أناس بائدون مازالوا أحياء أناساً أحياء ماتوا مسبقاً. فالموتى لم يدفنوا قط أحداً، ولكن الأحياء أيضاً، الأحياء الذين سيكونون أحياء فقط، الأحياء الخالدين. وكذلك الآهة، إنها لم تدفن قط أحداً. فلا الأموات بوصفهم أمواتاً، ولا الأحياء بوصفهم أحياء لم يحملوا قط أحداً إلى بطن الأرض. وإذا كان ماركس

لا يستطيع أن لا يعرف هذا، فماذا يريد أن يقول حينئذ؟ وماذا يريد بالتحديد؟ وماذا كان يريد حينئذ، وهو الذي مات ودفن؟ لقد كان يريد، بادئ ذي بدء، كما يبدو، أن يذكرنا بتخويف المرء نفسه من هذا التخويف للذات: كان التعزيم أثناء الثورات الماضية والميتة، يستحضر الأرواح الكبرى (الأنبياء اليهود، رومما، إلى آخره)، ولكن كان يستحضرها لينساها، وليكتبها، بدافع الخوف، ولكي تخدر نفسها أمام عنف الضربة التي تحملها. فروح الماضي كانت تحميها ضد "مضمونها الخاص"، لقد كانت هنا لتحميها نفسها. ولذا، فإن كل شيء يتركز في قضية هذا "المضمون"، وعلى هذا "المضمون الخاص" الذي طالما أحال ماركس إليه، ومنها ثلاث مرات في بعض هذه السطور الشهيرة. ذلك لأن كل التفككات المفارقة للتاريخ تجد ملعبها في عدم التلاؤم القائم بين الجملة والمضمون- المضمون الخاص، المضمون المتك. وإن ماركس ليظن فيه هذا.

لن يتوقف هذا الاعوجاج أبداً من غير ريب. ولذا، فهو سينقلب بلا شك، وستكون الثورة في داخل الثورة، وستغلب ثورة المستقبل من غير حِداد على ثورة الماضي. وأخيراً، سيكون الحدث، ومجيء الحدث، الحدث القادم من المستقبل. سيكون الانتصار "لمضمون خاص" ينتهي بالتغلب على الجملة. ومع ذلك، ففي ثورة الماضي، عندما كان حفار القبور حياً، كانت الجملة في النتيجة تفيض عن المضمون. ومن هنا نشأت المفارقة التاريخية لحاضر ثوري تسكنه نماذج قديمة. ولكن في المستقبل، وقد كان

ذلك من قبل في الثورة الاجتماعية للقرن التاسع عشر، والتي لا تزال ستأتي في نظر ماركس (إن كل جنة الجديد ستسكن في هذا البعد الاجتماعي، بعيداً عن الثورة السياسية أو الاقتصادية)، فإن المفارقة التاريخية أو المفارقة الزمنية لن تحمى في سطحية المحاكاة الساخرة وفي حضور الحضور لذاته. فالزمن سيكون أيضاً "خارج الوصل". ولكن سيقف غير الثلاثم هذه المرة عند المبالغة "للمضمون الخاص" في نظر الجملة. "فالمضمون الخاص" لم يعد يحدث خوفاً. وإنه لن يختفي مكتوباً خلف البلاغة المخزونة للنماذج القديمة وتكثيرة الأقنعة القاتلة. فهو سيتجاوز الشكل، وسيمزق الثياب، كما سيأخذ الإشارات خطفاً، والنماذج، والبيان، والحِداد. إذ لا شيء سيكون مخزوناً، ومجهزاً: فلا اقتراس ولا صورة للدين. ولكن مهما بدا هذا متناقضاً، فإنه في هذا التدفق من فوق الحافة، وفي اللحظة التي ستراخى فيها كل الوصلات بين الشكل والمضمون، سيكون "مختصاً" بدقة، و "ثورياً" بدقة. ولذا، لا يجب منطقياً أن نعرفه في أي شيء آخر إلا في مغالاة عدم تحقق الهوية في غير زمنها. وإن هذا يعني إذن أنه لا يجب أن نعرفه في أي شيء كان، ولا في أي شيء يكون حالياً قابلاً للتحقق من هويته. فنحن ما أن نتحقق من هوية ثورة ما، حتى تبدأ بالتقليد، وتدخل في الاحتضار. وهذا هو الفارق الشعري، وذلك لأن ماركس يقول لنا من أين يجب أن تهمل الثورة الاجتماعية "شعرها". وهذا هو أيضاً اختلاف الشعر نفسه بين "هناك" الثورة السياسية للأمس، و"هنا" الثورة الاجتماعية لليوم، وبصورة أكثر دقة لهذا اليوم الوشيك الوقوع، والذي نعرف للأسف، الآن، اليوم، بأن في يومه التالي،

منذ قرن ونصف، كان يجب عليها أن تنفجر إلى مالانهاية، وبهدوء، ومرة للأفضل، وغالباً للأسوء، هنا بالأحرى وليس هناك، وفي واحد من أكثر التراكيب الإنسانية الحديثة تميزاً: "لقد كان تركيب الجمل سابقاً يتجاوز المضمون، بينما الآن فإن المضمون هو الذي يتجاوز تركيب الجمل". نعم ولا، للأسف.

كان يجب بالتأكيد مضاعفة أمثلة هذه المفارقة التاريخية القاسية في "اليوم الثامن عشر من شهر برومر لوي بونابرت" (فهذا العنوان، وهذا التوقيت يعطي المثل الأول عن محاكاة ساخرة محزونة: فيما يخص العائلة، فإن البونابرتيين وفرنسا قد صاروا في الوصل السلالي بين العام والخاص). إننا لن نحفظ إلا بمثل واحد قريب من الحالة، أي قريب من الجسد الطيفي الذي يحتل مكاناً. فالمقصود في النتيجة هذه المرة، هو المحاكاة الساخرة للطيف نفسه. فقد ذهبت الثورة بنفسها إلى رسم صور هزلية "للطيف الأحمر" الذي فعل المضادون للثورة كل شيء من أجل طرده. ولقد كان "الطيف الأحمر" أيضاً اسماً لجموعة ثورية (1). فالثية الإضافية التي تهمنا هنا، هي تلك

1 قبل أن أجد هذه الإشارة إلى "الطيف الأحمر" في "اليوم الثامن عشر من برومر"، فقد دلتني إتيان باليار على جريدة بعنوان "الطيف الأحمر" (كانت موجودة خلال ثورة 48 (...). كم يبدو، بعد مجزرة حزيران (...). وهذا يعطي الثوريين البلوريين الموتى). "كتب ريمو في 'الطيف الأحمر'، بني أعلن ثورة الفلاحين وعامة الناس على السلطة. فالبلوريين أيضاً مستعدة، وإنها لكمنة حتى في آخر القرى. فالحد والحسد في القلب (...)" (نكره ج. بريهات في "الأشترابية الفرنسية من عام 1848 إلى عام 1871، في Droz، "التاريخ العام للأشترابية"، منشورات PUF، ج 1، ص 507. وتضيف باليار إننا نفكر أيضاً "بـطيف الموت الأحمر" لـ Villiers de L'Isle-Adam. فقد كتب بعد الكومونة قاتلاً: حتى ولو لم يكن "الموت الأحمر" يتطابق مع موت الأحمر...".

التي تضمن بانتظام الانقلاب الانعكاسي للتعزيم: إن أولئك الذين يحيفون، إنما يحيفون أنفسهم بالذات. فهم يطردون الطيف الذي يظنون أنه. ذلك لأن التعزيم يقوم بحداثة ذاتياً وينقلب ضد قوته الخاصة.

ها هي فرضيتنا: بعيداً عن "الثامن عشر من برومر"، فإن هذا الأمر ليحدث من غير انقطاع لما سميته الماركسية. وبعيداً عن حمايتها من ما هو أسوأ فإن عودة هذا التعزيم، وهذا التعزيم المضاد قد استعجلاها بكل تأكيد. ففي الفصل الثالث من "الثامن عشر من برومر" يعارض ماركس مرة إضافية أيضاً بين ثورة 1848 والثورة الفرنسية الأولى. وإذا كان ثمة بلاغة أكيدة وفعالة، فإنها ستضعف سمات التعارض المهيمنة مستخدمة الصورة الرئيسة: تمثل ثورة 1789 الخط الصاعد، فقد انتصرت الشجاعة، وإن المرء ليذهب دائماً إلى أبعد (دستوريون، جيروندانيون، جاكوبينيون)، وأما في ثورة عام 1848، فإن المرء يتابع الخط الهابط: فبينما كان الدستوريون يتآمرون ضد الدستور، كان الثوريون يريدون أن يكونوا هم الدستور، وكانت الجمعية الوطنية تُغيض كل قوتها في البرلمانية. وهكذا نجد أن الجملة قد انتصرت على المضمون:

(....) باسم النظام، قامت فتنة وحشية وفارغة من أي مضمون. وباسم الثورة قام التبشير الأكثر احتفالية لصالح

النظام، ألا وإنها لانفعالات من غير حقيقة، وحقائق من غير انفعال، وأبطال من غير بطولة، وتاريخ من غير أحداث" (1).

ومادام الأمر كذلك، فعلى أي شيء يشتمل هنا هذا الغياب للأحداث، وأخيراً هذه النزعة المضادة للتاريخ؟ وماذا تشبه؟. الجواب: إنها لتشتمل بكل تأكيد عل غياب للجسد. ولكن من ذا الذي أضاع جسده؟. إنه ليس فرداً حياً، وليس ذاتاً واقعية كما نقول، ولكنه طيف، الطيف الأحمر الذي الذي عزمه المضادون للشورة (أوربا بكاملها: فالبيان كان أمس). ويجب من أجل هذا "قلب" الأشياء، وعكس حكاية شاميسو "حكاية Peter Schlemihl العجيبة"، فهي حكاية الرجل الذي أضاع ظله. فهناك يقول لنا ماركس "هذا مثل شليمهل معكوساً"، فالظل قد أضاع جسده في اللحظة التي ظهرت فيها الثورة في زي النظام. ثم إن الطيف نفسه، الطيف الأحمر قد انفصل في النتيجة عن الجسد، كما لو أن هذا كان ممكناً. ولكن أليس الإمكان هو هكذا، بالضبط، أليس هو الاحتمال نفسه؟. ولكي يفهم المرء التاريخ، أي يفهم حدثية الحدث، ألا يجب عليه أن يعتمد على هذه الاحتمالية؟ ألا يجب عليه أن يفكر بأن ضياع الجسد يستطيع أن يؤثر على الشبح نفسه؟. ألا يؤثر إلى درجة أنه يصبح حينئذ من غير الممكن أن نميز بين الطيف وطيف الطيف، بين الطيف يبحث عن المضمون الخاص، وبين الفعالية الحية؟. وليس هذا كما في الليل حيث تكون كل الأبقار سوداء، ولكن حيث تكون رمادية فوق رمادية، لأنها حمراء

1- المرجع السابق ص 100.

فوق حمراء. ويجب أن لا ننسى أبداً أن ماركس إذ يصف هذه الانقلابات، عكس، تحويلات بلا حدود، فإنه يروم التديد بالمظاهر. فنقده يرتكز على القول: إن هؤلاء البشر، وهذه الحوادث تتجرد من لحمها كما تجرد من لحمه شليميهر المقلوب والذي اختفى جسده. وهكذا فإنهم يظهرون، بالتأكيد، ولكن ليس الأمر هنا سوى ظهور، وهذا يعني أنه ليس سوى مظهر، وهو أخيراً ليس سوى صورة، بمعنى الظاهرة ومعنى الصورة البلاغية. وفيما عدا ذلك، فإن هذا الذي يبدو أنه صورة، فإنه يكون أيضاً، بشكل موقت، الصورة النهائية، أي هذا الذي "يظهر في الأخير" رمادياً فوق رمادي، كما الأحمر فوق الأحمر، وذلك في المحاكاة الساخرة هذه الثورة المخففة:

إذا كان ثمة فترة تاريخية قد طليت بالرمادي، فمن المؤكد أنها هذه. فالبشر والحوادث يبدون مقلوبين مثل شليميهر، ومثل ظلال أضاعت جسدها. فالثورة هي نفسها قد شلت مؤسسيها ولم تزود سوى خصومها بالحدة والانفعال. وعندما يقوم المضادون للثورة بدعوة "الطيب الأحمر" وطرده باستمرار، فإنه يظهر أخيراً. وأنه لا يظهر مغطى الرأس بطاقة فرجينية فوضوية، ولكنه يظهر في زي النظام، سرواله أحمر(1).

1 المرجع السابق، ص 101.

فمن الجانبين، بين الثورة والثورة المضادة، بين الديموقراطيين وبونايرت، لم تكن الحرب لتعارض بين الأشباح والتعزيز، والشعوذة الأرواحية والرقية السحرية، ولكن بين صور هذه الصور. وثمة، من الجانبين، انعكاس مرآوي لن يتوقف عن إحالة الصورة، أي عن إرجاء لقاء الجسد الحي شخصياً، والحدث الواقعي، الحي، الفعلي، والثورة نفسها، والثورة الخالصة، حتى الهاوية. غير أن هذا لم يمنع ماركس من إعطاء توقيت، وإن كان يشير، وهذا حقيقي، في كل مرة بين معكوفتين، إلى أن المقصود إنما هو إجراء. ومادام الحال كذلك، فإن التوقيت المتكرر ليعتد دائماً في فرادته نفسها شبح توقيت أخسر يلبس له ثياب الحداد. ثم إن الاجراء ليس هو أي يوم من أجل الثورة. فهيجل كان قد سمى يوماً من أيام الجمعة القديس العلمي. وإن ماركس ليجعل مرئياً ذلك الذي يرى نفسه في يوم الرب، كما يجعل مرئياً الظهور المنتظر، وعودة الميت، والبعث بوصفه عودة ظهور: " (...) إنه لأثر من آثار أيار الثاني 1852 (يوم الأحد). فلقد أصبح عندهم (أيها السادة الديمقراطيون) أيار الثاني 1852 (يوم الأحد) فكرة ثابتة، وعقيدة. كما هو الحال بالنسبة إلى الشيلاست اليوم الذي يجب أن يعود المسيح فيه حياً ليقم فوق الأرض المملكة الألفية*. فالضعف كان قد وجد سلامه، كما هو الحال دائماً، في الاعتقاد بالمعجزات، وإنه ليتصور نفسه قد انتصر على العدو، وذلك لأنه كان قد طرده في الخيال (...).".

* يؤكد بعض الكتاب المسيحيين أن المسيح سيقم ملكه على الأرض ألف سنة قبل قيام الموتى (متر).

وفيما بعد - وكان ذلك في يوم الأحد أيضاً، في اليوم نفسه، في يوم أحد آخر، فلقد كان الكلام للأشباح، للاستيهام علماء، للمفارقة التاريخية بوصفها صيغة من صيغ الرقعة، وللسحر. وأما الناجي فلم يستمر زمناً إلا بمقدار طرفة عين. وها هي ذي وصية شعب. فشعب عشي بصره لساعته، هو شعب بصوته وبيده يعطي الموت لنفسه، وذلك بقرار شيطاني:

"(...) إن وميض الصحف اليومية، والأدب كله، ومشاهير السياسة، والروحانيات الذائعة الصيت، والقانون المدني وقانون العقوبات، والحرية، والعدالة، والإخوة، وأيار الثاني (يوم الأحد) عام 1852، إن كل هذا قد توارى، كما لو أن سحراً قد واره أمام تعزيم رجل لم ينظر إليه أعداؤه بوصفه ساحراً. ويبدو أن الانتخابات العامة لم تمكث حية طرفة عين إلا لكي تكتب بيدها وصيتها في نظر العالم، ولكي تعلن باسم الشعب نفسه أن: "كل ما هو موجود إنما يستحق الهلاك(1)".

فما الذي جرى بلحظة؟ وكيف يمكن للمرء أن يصف حذاقة الساحر هذه؟ فساحر غير حقيقي، رخو مثل طيف من الدرجة الثانية، ومثل طيف مساعد، ومثل عائد من الخدمة (لسوي بونابرت)، تسكنه هو نفسه الصورة الأبوية لطيف كبير (نابليون بونابرت وثورة 1789)، ها هو ينتهزها فرصة في يوم حراسته، فيخفي الثورة كما لو أنه استيهام، مستخدماً تعزيماً،

1- المرجع السابق. ص. ص 74-75/.

شيطانياً، غير مرئي. ذلك لأن تعزيمه إذ يجعل الشعب يختفي، فإنه يوقع في اللحظة اختفاءه الذاتي بيده نفسها: إنه استلاب مطلق ومن غير جسد من الآن فصاعداً. وهذا استلاب ذاتي لا يمتلك سوى موته ولايورث سوى ميراث عدم قلقه.

فهل هذه التناقضات تتطابق مع منطق مستمر ولا يمكن تبسيطه؟ أم أن الأمر يقتضي النظر إلى كل شيء على حدة؟ وهل سيكون هذا هو نصيب البلاغة؟ وهل كان المقصود فقط هو هذه الآثار التي تم البحث عنها فيما ظننا أننا صنفناه أحياناً (مثلاً مع ميشيل هنري) بين النصوص "السياسية" أو "التاريخية" لماركس، وذلك بالتعارض مع النصوص "الفلسفية"؟. إن فرضيتنا لشيء آخر. إذ من غير ريب، يجب على المرء أن يزن الحرب الكلامية، والموهبة الخطائية، لترسانة لغوية قليلة المثال: مجموعة مسلحة من الحجج، ولكنها أيضاً مجموعة مسلحة من الصور، وهي كذلك مجموعة مسلحة من الأوهام في أزمنة تذوقنا فيها الأشباح (لمسرح من مسارح الأشباح، وذلك بحسب فن تصوير المشاهد تصويراً محدداً تاريخياً- ويجب على المرء كذلك، بالتأكيد، أن ينظر باهتمام إلى الالتزام المفرد في حركة سياق تاريخي، وتكتيكي، واستراتيجي مختلف جداً. ولكن، خارج هذه الحدود، فإن هذا يجب أن لا يحول دون التعرف على الثوابت. فثمة هنا دوام، ونتيجة منطقية، وتماسك. وثمة هنا طبقات استدلالية يسمح تضيقها لسلسلة طويلة من اللقطات أن تبقى تحتية بالنسبة إلى صياغات زائلة. حتى وإن بقي بعض التناظر مركباً، كما لم نتوقف عن اقتراحه

هنا، فإنه لن يفصل بين غاذج الخطاب، بل إنه سيعمل في داخل كل واحد منها. ولقد كانت تناقضية الطيف، في صيغتها الفلسفية، من قبل في برنامج "الإيديولوجيا الألمانية". وإنها ستبقى في كتاب "رأس المال". وإذا كانت المجموعة المسلحة الخيالية تزود البلاغة أو الحرب الكلامية بالصور أو بالاستيهامات، فإن هذا يفسح المجال للتفكير بأن صورة الشبح ليست فيها صورة من جملة صور أخرى. وبهذه الطريقة، فإنها لن تكون سلاحاً مدارياً بين أسلحة أخرى. ولن تكون للشبح بلاغة انعكاسية.

وأمام هذه المتناقضات، ماذا ستكون المهمة هنا؟ إن واحدة من المهام على الأقل ستكون في إعادة بناء مخطط المعركة مثلاً، وإعادة رسم خريطة النطق الطيفي لما كان، في كتاب الإيديولوجيا الألمانية، الشبحية، الأكبر حجماً في تاريخ الفلسفة. ويجب على المرء أن يتابع التفاصيل في اللعب الخارق وفي الطفح المتبادل لما سماه ماركس، في المقاطع التي جئنا على ذكرها، "المضمون الخاص" و"الجملة". ولذا، يجب على المتعة أن لاتضيع شرارة من شرارات الفكر، فكر ماركس (وانجلز) خلال وخارج كلمة الفكر. ويجب أن لاتضيع ليس فقط من إقتصاد Witz، وسماته إسهامه، ولكن من خلال وخارج انتقال القربان بين الغماز والروح(1).

1: (...) لقد اكتشف ستيرنر، في نهاية العالم القديم، أن "الفكر قد فاض كما لو أنه زبد لايقاوم، ذلك لأن الغازات تتطور في داخله". ولقد حلل ماركس فيما بعد "الألعاب المدهشة" التي وصفها هكذا القديس ماكس (الإيديولوجيا الألمانية، ص 213). ولقد، كان هيجل منبهاً إلى القرابة القائمة بين اللفظين (Gas غاز) (Geist-روح): إن عمل الموت، وتخمر الجثة حال تفسيخها ليسمان العبور من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الفكر. وإني لأسمح لنفسني أن=

إننا نستطيع أن نفضل فقط بعض السمات في نقد
لاذخ، طويل وروحي. فالقصود هو المطاردة أيضاً. وإننا لنبدل كل
ما في وسعنا للنجاح. فنزعج دائماً من غير رحمة، كما نزعج غالباً
من غير قانون ولا إيمان، أي نزعج من غير نية طيبة شخصاً فنتهمه
بانتمائه إلى السلالة الإنجيلية الجديدة التي تكلمنا عنها في الأعلى.
فالقدّيس ماركس (ستيرنر)، هذا إذا صدقنا ماركس (وانجلز)،
جعل رؤيا القدّيس جان تكذب. فهناك حيث كان هذا يثير بامرأة
بابلون، وبهذه البؤرة الأخرى لقطعنا الاهليلجي الشرق أوسطي،
اليوم، فإن الإنجيلي الجديد ستيرنر يعلن الإنسان، والسر، والمفرد.
وسيكون هذا حيث في صحراء الفكر، وفي كل تاريخ الأفكار،
والأشباح: سيكون أولاً تاريخ الأفكار المجرد، ثم سيكون تاريخ
المسوسين مثل تاريخ الأشباح النجس، ثم ستكون نجاسة نجس
تاريخ الأفكار. وإن ستيرنر ليعلنه بنفسه "فمنذ صارت كلمة الله
جسداً، ومنذ صار العالم روحانياً، ومسحوراً، صار شعباً" (1). وإن
ماركس ليسخر من الحالة التي يمثلها "ستيرنر" (اسم علم بين
معكوفتين. إنه يكون، ونحن نعلم ذلك، اسماً مستعاراً):
"ستيرنر يرى الأرواح". وإنه ليزعم، مثل مرشد سياحي أو أستاذ،
أنه يعلمنا قواعد المنهج من أجل مدخل جيد للأشباح. فبعد أن
حدد الروح بوصفها شيئاً آخر غير (الأنثا)، وإنه لتعريف، نجرو

- أحيل بخصوص هذين المصطلحين إلى Glas، و Galite، 1974، ص.ص. 70/106-263، وأحيل أيضاً إلى كتاب "من الفكر لغاليلييه، 1987، ص. 163

2 "الإيديولوجية الألمانية" ص 177/. إننا نعرف أن ماركس يحبك دائماً
رأيه السجالي باستشهادات طويلة من 'المفرد وملكيته'.

فنشير إليه، لايعوزه العمق، نجده يطرح سؤالاً رائعاً ("ولكن هذا السؤال الآخر، ما عساه يكون؟")، وإنه لسؤال كبير عمل ماركس، كما يبدو، في وقت مبكر على السخرية منه، كما عمل كل ما في وسعه على تعزيمه بدوره. وعقدار ما كان ماركس يظهره لكي يسخر منه بسهولة، فقد كان هذا السؤال يكفي بتغيير، من خلال "تحول" إضافي، السؤال الأصلي، السؤال الصحيح، الذي ينصب في النتيجة على عدم توافق الهوية مع الذات، وعلى عدم التلاؤم وإذن على عدم الحضور مع الذات. وإن عدم الموافقة المعوجة لهذا الشيء هي ما يسمى الروح. وإن ماركس ما كان عليه أن يسخر، ولكن ها هو يفعل ذلك ببحث، وسذاجة تريد أن تظهر متصعة. وربما يكون السؤال أقل مما يبدو (يجب إذن أن لانخفي هنا، وإن لم تكن هذه هي اللحظة المناسبة، أننا نأخذ مأخذ الجد الأصالة، والشجاعة، وكذلك فلسفة فلسفة- السياسة لستيرنر، والتي تجب قراءتها أيضاً من غير ماركس أو ضده. غير أن قضيتنا ليست هنا). فماركس يقول:

"إن السؤال إذن قد طرح هكذا: ماذا تكون الروح إذا كانت شيئاً آخر غيري؟. وبينما كان السؤال البدائي هو : ماذا تكون الروح انطلاقاً من خلقها من العدم، إذا كانت شيئاً آخر غيرها؟. وهذا ما يسمح للقديس ماركس أن يقفز على "التحول" التالي (ص 177. ثمة قراءة أخرى معادلة: إن الروح لاتخلق نفسها من لاشيء آخر سواها)".

إن تاريخ الأشباح، في "نجاسته" الأولى والبسيطة لينتشر في أزمنة متعددة. وإن ما يهم أن نشير إليه، هو أن هذه النظرية تخون أصلها، أي تخون الأب هيجل. ويجب أن يكون ذلك قبل أن نحضر، ونحن إلى المنبر مستندون، ما يجب أن نسمة نظرية الأشباح، وموكب أشباح التصورات التي ستكون هذه متصورات الأشباح (أي أسماؤها، كما يفكر ماركس). وإنها لتخون، وتخون. وتتيح رؤية أصلها، وإنها لبه غير جديرة، ذلك أنها به تندد. وبذا، ستكون سلسلة النسب الهيجلية لستيرنر المخطأ للابن أيضاً. فستيرنر يتحدر من هيجل. فهو رجل يسكنه مؤلف فينومينولوجيا الروح، وإنه لا يستطيع أن يتحملة. فهو يلفظ أشباحه الأحياء، كما يلفظ الحوت مثلاً من عسر الهضم. ويقول آخر إنه لا يفهم هيجل كما يفهمه واحد آخر من أسلافه، فاحذروا من يكون. إن هذا الأخير المعذب أيضاً يظل الأب الكبير الذي يعود كل مساء، مستعداً لخيانته أو للشار له (وإن هذا ليكون في بعض المرات هو الشيء نفسه)، ها هو نراه مشغولاً بإعطاء درس عن الهيجلية للأخ ستيرنر. وإن هذا لينزلق دائماً في الجملة الهيجلية، ويزحلق كلماته في "التركيب الجملي المعروف جيداً للاستقامة الهيجلية" (1). * ولكن هذا الوريث غير الجدير بالمراث لم يفهم الجوهر من الوصية فهو لم يقرأ جيداً "فينومينولوجيا الروح" التي استلهمها، والتي أراد أن يعطينا عنها رواية مسيحية (لقد قصد القديس ماكس أن يعطينا فينومينولوجيا

1- المرجع السابق. ص 172.

مسيحية للروح). فما هو الأمر الذي لم يفهمه؟ وما هو الجوهري؟. عندما قصد أن يصبح طيقاً للروح، فإنه لم ير إلا من أجل هيجل. فالعالم لم يكن روحانياً فقط، ولكنه كان منخلعاً من الروحانية. وهذه أطروحة يبدو أن مؤلف "الإيديولوجيا الألمانية" يدعمها إذن: إن هذا الانخلاع الروحاني ليعرفه هيجل جيداً. كما يمكن للمرء أن يقرأ. فهيجل قد عرف أن يضع الحركتين في علاقة، ولكن "قديسنا الجدلي" الذي يجهل "المنهج التاريخي" لم يعرف أن يتعلم صنعه. وأكثر من هذا، لو أنه كان مؤرخاً أفضل، لكان قد انتهى إلى إحداث قطعة مع هيجل على كل الحال. والسبب لأنه قد عيب على ستيرنر أنه لم يفهم هيجل. غير أن المرء إذا كان هيجلياً جداً في نسبه الشبحي، فإن هذا ليس تناقضاً بالضرورة. وإن هذا الأخ السيئ (1) ليرى نفسه متهماً بكونه الابن البنوي جداً والابن السيئ هيجل في الوقت نفسه. فالطفل المطيع يصغي لأبيه، وإنه ليحاكيه ولكنه لا يسمع شيئاً. وقد أضمر ماركس هذا، فهو الذي أراد أن يفعل ليس العكس، أي أن يصبح أيضاً ابناً سيئاً، ولكنه أراد أن يصبح شيئاً آخر إذ قطع الخيط البنوي. وإنه لأسهل على المرء أن يقول ~~لكن~~ أن يفعل. وعمل كل حال، فإن عمل ستيرنر يبقى لقيمة له ولاغ. "ومع ذلك،

1- عن تاريخ المنشأ والمتمسك للعلاقات مع ستيرنر وعن السياق التاريخي السياسي لهذه المعركة الكلامية، يراجع هنري ارفون "في بنسبع الوجودية"، ماكس ستيرنر. منشورات PUF، 1954. ص 128 وما بعدها.

فقد زدنا بهذه الفينومينولوجيا (والتي هي غير مجدية بعد هيجل)، وإنه يعطنا أي شيء" (1).

سواء كان ستيرنر ابناً سيئاً أم كان مؤرخاً سيئاً، فإنه سيكون غير قادر أن يحدث قطعة مع الأصل ومع ما هو سابق على الفينومينولوجيا (وما هي الفينومينولوجيا إن لم تكن منطقاً للطيف، أي للشبح إذن؟. اللهم إلا إذا نصبنا من اليأس فلم نعد نميز الروح من الطيف). إن مؤلف "المفرد وملكيته" لا يرى سوى مفاهيم مجردة بمقدار ما يكون وعي الذات أو الإنسان من طبيعة دينية. وإنه يجعل من الدين سبباً ذاتياً، تماماً لو أن ثمة أطيافاً تستطيع أن تتحرك بنفسها. فهو لا يرى "أن المسيحية ليس لها أي تاريخ"، أي تاريخ خاص بها. وإنه لم يعرف أن يشرح، كم كان يجب أن يفعل ذلك، "التحديدات الذاتية" و"تطورات" "الفكر الديني"، وذلك انطلاقاً من "الأسباب التجريبية"، و"الشروط التجريبية"، و"الصيغ المحددة للدولة"، "علاقات التبادل والعلاقات الصناعية المحددة". فلقد فاتته في وقت واحد الكائن المحدد، إذن "الضروري"، والتحديد (سيد كلمة الاتهام)، وفاته بصورة أكثر دقة تجريبية هذا التحديد. وهكذا، فقد جهل ما يحدد هذا التحديد للفكر في تنافر تحديدي. ذلك لأن النزعة التجريبية المعلن عنها ظاهراً والتي تلهم هذا النقد، لتقود دائماً، في الواقع، إلى قانون من قوانين الغيرية. وكما هي الحال دائماً، فإن للتجريبية ميلاً نحو تنافر العلم. وإن المرء ليعرف التجربة الفعلية من ملاقاتها الآخر. ومادام

الحال كذلك، فإن سترنر لأنه جهل تنافر التحديد للفكر المسيحي، فقد كان مسحوراً. ولما كان مهلوساً، فقد جعل الفكر شبحاً، ونقول قد جعله استيهاماً. وفي الحقيقة، إنه مسكون بالتواتر الهيجلي. وإنه لم يكن مسكوناً إلا به. وإن "الغيرية" الوحيدة التي يمكن أن يكون قادراً عليها هي "الكائن الآخر" للمنبر، و"الكائن الآخر" لأفكار أستاذ برليني. "تحويلات" الإنسان، وتحويلات عالم سترنر، هي التاريخ الشامل المجسد في ظل هيجل، والمدموج في "لحم الفلسفة الهيجلية"، المتحولة والمدمجة في "أطراف تكون فقط بحسب الظاهر في الظاهر. "كائناً آخر" لأفكار أستاذ برليني". ولأنها ليست سوى ذلك، فإنها كذلك في الظاهر. وإنما لنجد أن هيجل في "فينومينولوجيا الروح" يغير وجه الفرد إلى "وعي"، ووجه العالم إلى "موضوع". وحينئذ تكون الحياة والتاريخ متغيرا الوجه، وذلك في تعدديتهما نفسيهما، وفي علاقة الوعي بالموضوع. وإن الأمر لينطبق دائماً على الحقيقة، فيكون هذا في جعل الحقيقة فينومينولوجيا بوصفها حقيقة للوعي الذي يوجد هنا في موضع شك. ولذا، فإن تاريخ الشبح يبقى تاريخاً للتشيع، وإن هذا الأخير سيبقى تاريخاً للحقيقة. فأن يصبح التاريخ حقيقةً إذ ينشأ عن حكاية خرافية، إلا إذا كان العكس، أي أن تصبح الحقيقة حكاية خرافية، فإن هذا على كل حال تاريخ للأشباح. وإذا عدنا إلى كتاب فينومينولوجيا الروح، فسنجده يصف: 1- علاقة الوعي بالموضوع بوصفها حقيقة، أو بوصفها علاقة للحقيقة من حيث كونها مجرد موضوع. 2- ويصف علاقة الوعي بالموضوع، من

حيث أن الوعي هو الحقيقي. 3- كما يصف العلاقة الحقيقية للوعي مع الحقيقة.

إن هذه الثلاثية لتعكس الثلاث: الإله الأب، والمسيح، وروح القدس. فالروح تؤمن الوساطة، إذن الممر والوحدة. وإنها لتفسح المجال، بهذا نفسه، لتحول الروحاني إلى طيفي: وإن هذا هو خطأ القديس ماكس عينه. ولدينا شعور إذن أن ماركس، في نقد ستيرنر على كل حال، يحمل على الطيف قبل كل شيء وليس على الروح، تماماً كما لو أنه مازال يعتقد بالتطهير المعدي بهذا الصدد، وتاماً كما لو أن الشبح لم يرصد الروح، أو كما أنه لم يسكنها، بالتحديد، منذ عتبة الروضة، وتاماً كما لو أن التكرار نفسه الذي يحدد المثالية وروضة "الفكرة" لم يرفع حينئذ كل ضمانة نقدية فيما يخص التمييز بين هذين المتصورين. ولكن ماركس يصر على التمييز. فـ Krinein النقد إنما يكون بهذا الثمن.

فصل 5

ظهور غير مرئي

"الاخفاء" الظاهراتي

يضمن النطق المبين حركة هذا القرار الضاري بالاتهام. وأنه يعطي مجالاً للعب. فهو يلعب بين الروح والطيف، وبين الروح من جهة والشبح من جهة أخرى. وإن هذا النطق المبين ليقى غالباً في غير متناول اليد، فهو يتوارى في الظل، فيتحرك فيه ويوعز بالهجوم. ولنشر مرة أخرى إلى أن كلمة (Geist - روح) تستطيع أن تعني أيضاً "الطيف"، وذلك كما تفعله الكلمات "esprit" أو "spirit". وإن الروح أيضاً هي روح الأفكار. ولقد استعمل فيما بعد كتاب الإيديولوجيا الألمانية هذا اللبس وأفرط فيه. وكان هذا سلاحه الرئيس، وخاصة إذا عمل بمثابة وعلى التوالي. وحتى إذا كان أقل تماسكاً مما ظنه ماركس نفسه. فإن الحجة التي تسمح له بالتمييز بين الروح والطيف تبقى مباشرة وحذقة. فالطيف من الروح يكون. وأنه لشارك فيها. وأنه ليتين حينئذ أنها تتبعه وكأنها صنوه الشبحي. والفارق بين الاثنين هو الذي يميل بالضبط نحو الاختفاء في أثر الشبح، كما يميل إلى التبخر متصور هذا الفارق أو الحركة التحاجية التي تستخدم البلاغة، وخاصة أن هذه كانت نذراً مقدماً للمعركة الكلامية، وكانت على كل حال نذراً لاستراتيجية المطاردة. وللسوفسطائية المضادة التي تخاطر بالإجابة في كل لحظة من

اللحظات: إنها تنتج في المرأة منطق العدو في لحظة الإجابة. وتضيف هنا حيث تنهم الآخر بالإفراط في اللغة. ويجب على هذه السوفسطائية المضادة (ماركس وريت غير معقول لأفلاطون، وإننا إليه لعائدون) أن تضاعف من الصور، ومن الإيماءات، ومن الاستيهامات. ويجب عليها أن ترصد تحركات المخادع لكي تندد بها، كما يجب عليها أن ترصد "إخفاءات" مشعوذ التصور أو الألعاب البهلوانية لبلاغي اسمي.

ولقد نستطيع أن نحاول الوقوف على هذه الاستراتيجية، قريباً من حرفيتها، وقريباً من حرفيتها كما هي عند ستيرنر، وضمن ما يسميه ماركس "الإخفاء" المتسلسل، تماماً كما يريد أن يظهره في بداية "القديس ماركس" (المجمع الديني للبرزيغ 3). فإنتاج الشبح، وتكوين الأثر الشبحي، ليس هو الروحانية فقط، ولا هو استقلال الروح، كما أنه لا يتطابق مع الفكرة أو التفكير الذي ينتج نفسه على نحو رائع ضمن المثالية الهيجلية. لا، فما أن يُنقذ هذا الاستقلال، مع نزاع الملكية أو الاستلاب الملائمين، حتى تأتيه، حينئذ فقط، اللحظة الشبحية، فتضيف 'إليه بعداً إضافياً، وصورة، واستلاباً أو تضيف إليه نزعاً أكبر للملكية، أي تضيف إليه جسداً. لحماً! والسبب لأنه ليس ثمة شبح، ولن تكون أبداً صيرورة شبحية للروح من غير مظهر لحمي على الأقل، وذلك في فحة لرؤية غير مرئية، مثل اختفاء الظهور. ولكي يوجد شبح، لابد من العودة إلى الجسد، ولكن إلى جسد أكثر تحريراً من أي وقت مضى. ولقد يعني هذا أن السيورة التطبيقية تحيى إذن على دمج متناقض. فما أن تنفصل الفكرة أو الفكر عن جوهرهما حتى نولد شبحاً بإعطائهما جسداً. ولن يكون هذا

بالعودة إلى الجسد الحي الذي اقتلعت فيه الأفكار والتفكير، ولكن بتجسيد الأفكار في جسد مصطنع آخر، وفي جسد مُرَقَّم، وفي شبح من أشباح الروح. وإننا لنستطيع أن نقول في شبح الشبح، هذا إذا أنتجت الروحانية الأولى الطيف أيضاً، كما يدعنا ماركس نظن هذا في بعض المرات، ولكن ثمة خصوصية أكثر حدة تنتمي إلى الشبح. وإننا لنقول عنها إنها "ثانوية" وذلك بوصفها دمجاً للروح المستقلة، وبوصفها طرداً موضوعياً للفكرة أو للفكر الداخلي. (يوجد دائماً، بهذا المعنى، عمل حدادي في هذا الدمج للداخل. وإن الموت ليكون في البرنامج. وأما نظرية الإيديولوجيا، فتعلق من خلال سمات عدة نشير إليها، بنظرية الشبح هذه. ولما كانت هذه نظرية لستيرنر، نقدتها وصححها، أو قلبها ماركس، فإنها تشكل بصورة أقل، إجراء روحانياً، واستقلالاً للمثالية الروحية من كونها تشكيل لقانون متناقض من قوانين الدمج. وإن الإيديولوجية، سواء كانت تغيراً أم كانت حرزاً، فإنها ستكون الجسد المعطى، أو ستكون بالأحرى الجسد المستعار، والمستدان، والتجسيد الثانوي المنوح لمثالية أولية، والدمج في جسد يكون بالتأكيد لا مرئياً ولا غير مرئي، ولكنه يبقى لحمًا في جسد من غير طبيعة، وفي جسد مفارق للمادة، نستطيع أن نسماه، إذا وثقنا بهذه المقترحات، جسداً تقنياً أو جسداً مؤسساتياً. وإنه ليشبه ذلك الذي يقول وهو مختبئ خلف واقية وجهه: إنني روح أيلك. وإنه ليكون أيضاً جسداً مرئياً غير مرئي. وحساساً غير حساس، كما يكون دائماً تحت الحماية المؤسسية القاسية أو الثقافية لبعض الحوادث المصطنعة: (إنه لأمة الإيديولوجية أو هو الحرز تحت الخوذة).

ولكن ليس هذا هو كل شيء. فخصوصية السيرة
تستطيع أيضاً أن تُرسِّم التّطيف. فما أن يتّج الشّبح بواسطة
تجسيد الروح (الفكرة أو الفكر المستقل)، وذلك عندما يكون
هذا الأثر الأول للشّبح قد تمّ صنعاً، حتّى يغدو بدوره منكسراً، -
فتدججه الذات القائمة بالعملية وتتضمنه، وإنّها لتصبح، إذا ذاك،
الشّبح المطلق وهي تطالب بوحداً جسدتها الإنسانى الخاص. بل
إنّها لتصبح في الحقيقة (وهذا نقد لستيرنر كما يرى ماركس)
شبح شبح طيف الروح، وصورة الصور إلى ما لانهاية. وإنّها
ستكون، إذا اعتقدنا بماركس، لحظة الهذيان وهلوسة النّغل الستيرية:
فباسم النقد، وفي بعض المرات باسم النقد السياسى (وذلك لأن
ستيرنر يحافظ أيضاً على خطاب سياسى. وإنّا لنعرف التشابك غير
النتاهى للمناقشة التي شكّلت السياق لهذا "المجمع الدينى لليبيزغ
3 - القديس ماكس") لن يكون هنا سوى مزادوات عن السلبية،
وكَلْب لإعادة التملك، وتكديس لطبقات شبحية. وماركس إنّا
يسدد بسوفسطائية هذا "الإخفاء" في لحظة من اللحظات الأكثر
وضوحاً هذه الحاجة الالتفافية والمدوخة في بعض الأحيان. وإنّها
لتبدو مستسلمة إلى الدّوار الذي يؤدى إلى مثل هذا المدار. والسبب
لأن الطيف لا يدير الطاولات فقط، ولكنه يدير الرّأس. والمقصود في
الحقيقة إنّا هو "إخفاء جديد". وإن ماركس ليحب هذه الكلمة.
فلماذا يستحوذ هذا الانتشار للأشباح بوساطة "الإخفاء"؟. يتعدّد
الإخفاء في الواقع، ويحتاج بنفسه، ويندفع متسلسلاً. وإن ماركس
ليبدأ بعد الأشباح ثم يعرض. فالكلمة "إخفاء" تعني الخدعة أو
السّرق في تبادل البضائع، ولكنها تعني أولاً الهلوانية التي يقوم بها
المشعوذ لإخفاء الجسد الأكثر حساسية. وإن هذا لفن أو تقنية أن
يقوم المرء بالإخفاء. ذلك لأن الذي يخفي يعرف كيف يجعل الشّيء

غير ظاهر. فهو الخير بظاهرة مفرطة. وما دام الحال كذلك، فإن أوج الإخفاء هنا يقضي أن يقوم المرء بالإخفاء وهو ينتج "الظهور". وهذا أمر غير متناقض إلا في الظاهر. وإنما يكون ذلك بالضبط لأننا نقوم بالإخفاء مستدعين هلوسات أو معطين رؤى. ولقد جئنا مستشهدين طويلاً بستيرنر، وعلقنا عليه، مقارنين الحرفية، ومفسرين: "فبعد أن تم البدء بإعطاء الأفكار كثافة جسدية، أي بعد أن تمت صناعة الأشباح منها، فإن الإنسان المتطابق هنا مع "المفرد" يهدم هذا الشكل الجسدي بإعادة إدخاله في جسده الخاص الذي يصنع منه جسد الأشباح. وأنه فقط عن طريق هذا الرفض للأشباح ليقنع نفسه بوجود جسده الخاص. وإن هذا ليظهر جيداً الطبيعة الفعلية لهذا البناء المجرد: جسدية الإنسان. ولكي يعتقد بها، يجب عليه أن يقولها لنفسه أولاً، ولكن هذا الذي يقوله لنفسه لا يقوله بشكل صحيح. ولما كانت خارج جسده المفرد، كل أنواع الأجساد المستقلة، وأحريئات النبوة، لاتسكن في رأسه فقط، فإنه يحول صورة هذا إلى "حكاية خرافية": أنا وحدي أملك جسداً (أنا جسد). إنه إخفاء جديد" (1) .

يتطابق أثر الطيف إذان ، وذلك كما يرى ماركس، مع وضع الشبح، ومع وضع جدلي للجسد الشبحي بوصفه جسداً خاصاً. وإن كل هذا ليجري بين الأشباح، أو بين شبحين. منهما إثنان كما يرى ماركس، ينما اللحظة الأولى بالنسبة إلى ستيرنر هي التي تكون طفيفة، وإن الأنا هي التي سترفعها إلى مرتبة إعادة ظهور الجسد الحي والمفرد. فالجسد الحي، "جسدي"، "ملكيتي" يعود ملغياً أو آخذاً إلى الداخل الاسقاطات الشبحية، والترميزات المثالية. وإن هذه اللحظة

1- المرجع السابق ص ص 147 / 148.

الثانية هي التي تسم "أدم" أو تسم رفض الشبح المطروح سابقاً، والمعروض خارجاً، وموضوعياً، عن الفكرة أو عن الفكر المدمج للمرة الأولى. ويكون هذا الدمج الطيفي الأول حينئذ منكراً ومستبطاً. وإن الأنا هي التي تأخذه فيها: و "أنا" أدمج الدمج البدني منكراً أو هادماً، ومودعاً الوضع السابق لخارجيته الموضوعية، وجاعلاً الشبح غير موضوعي. وبالطبع، فإن ماركس يشرح ستيرنر هنا في وصفه لاكتشاف الذات الذي يقوم به المراهق الصائر رجلاً. ولكن ذلك يكون فقط إلى درجة يحدد فيها ماركس، وليس ستيرنر، اللحظة القصوى بوصفها شبحاً، كما يحدد الجسد الخاص بالأنا، جسدي أنا، ملكي. فهنا، حيث يرى ستيرنر عودة ظهور شهوة جسدية، حية، وأكثر حياة (هنا، حيث لن يكون للموت وجود). فإن ماركس يحدد بزيادة طيفية تسم بالغلو. وهي أكثر موتاً (هنا، حيث لن يكون للحياة وجود): وما أن الجسد الحي، جسدي، الفرد، ليس سوى مكان عام، ويمثل فحة تجمع فيها أفكار أو كيونات مثالية مستقلة، أفلا يكون هو نفسه "جسد الأشياء"؟.

فلنحاول في سريندة* الأشباح هذه أن نتمسك بالشدة الظاهرية على الأقل لبعض البدهيات. فالأمر الذي يبدو مشتركاً بين ستيرنر وماركس، إنما هو النقد الشبحي. فلقد أراد كلاهما أن ينتهي من قضية الشبح، ومعنى كلاهما أن يصل إلى ذلك. ولقد توجه كل منهما بهدفه نحو إعادة ظهور للحياة في جسد خاص. وإن هذا الرجاء هو الذي، على الأقل، كان قد حرك الأمر المتقادم أو الوعد الكائن في خطابهما. وربما يكون هو الذي يعطي مضمونه الأول اتخذ لطيفية عودة المسيح القائمة في دعوتهما. ولكن في حين أن ستيرنر يبدو أنه كان قد عهد بإعادة الظهور هذه إلى استبدال بسيط

* سريندة: رقصة قديمة يعود تاريخها إلى القرنين السابع والثامن عشر (متر).

للأنا ينشأ فيه (إنه ليس في الحقيقة سوى حركة التجمع الاستبطانية هذه) ويحي بأصالة، على وجه من الوجوه، الأشباح الذين لَوْنُوا بالموضوعية، الأشباح الذين تُركوا أحراراً، فإن ماركس يندد بهذا الجسد الأنوي المنطقي: هاهو، صرخ ماركس، شبح كل الأشباح. هاهو مكان الاجتماع الذي تهوي إليه كل الأطياف العائدة إلى الوطن: إن الساحة أو الأغورا (ساحة عامة في مدينة إغريقية. متر) إنما هي لكل أولئك الذين يعودون، ذلك لأن هذا يتكلم كثيراً. ولقد قضى ماركس حيث أنه أن يباشر إعادة الملكية واضعاً في حسابه كل البنى العملية والاجتماعية وكل الخفايا التجريبية التقنية التي أنتجت الأشباح البدنيين. غير أنه لا يكفي أن يهدم في لحظة، كما يهدم بالسحر، "جسدية" الأشباح لكي يعيد دمجها حية. فحجر الغورية هذا هو الذي سيعيد إعطاء الحياة إلى الأشباح، وذلك عن طريق الانتقال البسيط من جسد خارجي إلى جسد داخلي، ومن الموضوعية إلى الذاتية، وفي الانفعال الذاتي للضمير "أنا" ولياء المتكلم، مبدع هذه الأفكار واستاذها. وهذا هو ما يوصي به ستيرنر كما يبدو. وإن فوروية الضمير "أنا"، ضمن اليقين المطلق للتماس الخرد مع نفسه، ربما طردت الشبح حارمة إياه من الآن فصاعداً من كل فجوة، ومن كل مسكن، ومن كل فسحة ملائمة للسكن. وإن هذا ليثبه اختزالاً فينومينولوجياً للشبح، ولكن ماركس ينتقده بوصفه اختزالاً فينومينولوجياً إلى الشبح (اختزالاً إلى الظاهراتية أو اختزالاً إلى استقيهم شبحي). وإن الاختزال بوصفه ذاتية للشكل الجسدي للشبح الخارجي ليس سوى مثالية زائدة وظيفية إضافية. ولقد استشهد ماركس بستيرنر وعلق عليه:

"وكما أنني اكتشفت نفسي (تجرب قراءة: "المزاهق
يكتشف نفسه") خلف الأشياء بوصفي روحاً. فباني ساكتشفي
بالضرورة فيما بعد (اقرأوا: الإنسان يكتشف نفسه) خلف الفكر
بوصفي خالقاً له ومالِكاً. ففي عصر الأرواح. نجد أن الفكر الذي
ولد من دماغي يتجاوزني أنا بالذات (إنه يتجاوز المراهق) مثل
هلوسات. وإنه ليعوم من حولي ويقلبي، فهو قدوة مرعبة. فلقد أخذ
الفكر شكلاً جسدياً، وكان أشباحاً. وأمثاله هم الله، والإمبراطور،
والبابا، والوطن. إلى آخره. فإذا هدمت شكلهم الجسدي. فباني أعيد
إدخالهم في جسدي، وأقول: "أنا وحدي أمتلك شكلاً جسدياً.
ومنذئذ أدرك العالم كما هو بالنسبة إلي. وبوصفه لي، ملكي: فأنا
أوجه كل شيء إلي" (1).

ففي تاريخ ما يقال هنا. وفي إعادة هذا البناء الخرافي
الذي يُنفَّذ غالباً بتسمية بسيطة ويكتفي باستبدال "أسماء فخمة"
"بأسماء العلم" (2)، يندد ماركس بالهلوسة الزائدة وتأثيل الشبح: فم
هو مهدوم بالفعل، إنما هي التمثيلات في أشكالها التمثيلية، فالمرهق
يستطيع أن يهدم هلوساته أو أن يهدم المظهر الشبحي للأجساد -
للإمبراطور. للدولة، للوطن. إنه لن يهدمهم بالفعل، فبإذا توقف عن
العودة إلى هذا الواقع من خلال ترميمات تمثيلية ومن خلال
"نظارات خياله"، وإذا توقف عن تحويل هذا الواقع إلى أشياء ذات
جسد نظري. أي إلى طيف، إذ ذاك يجب عليه أن يضع في حبابه
"البنية العملية" لعالم، وللعمل وللاتنتاج وللتفنيد، وللتقانات، وإن

1- المرجع السابق ص 147.

2- المرجع السابق ص 153.

هذه الناحية العملية فقط وهذه الفعالية وحدها، لتستطيع أن تنهي
خماً هو محض خيال أو طيف.

ويسدو أن ماركس يحذر سترنر: إذا أردت أن تطرد
الأشباح، فصدقني أتوسل إليك، إن اعتداء الذات المنطقية لا يكفي.
كما لا يكفي تغير اتجاه النظر، ولا الوضع بين معكوفين، ولا
الاختزال الفينولوجي. ذلك أنه يجب العمل عملياً وفعلياً. ويجب
التفكير بالعمل والعمل على هذا. يجب عمله والأخذ بالحسبان
الواقع بوصفه فعالية عملية فحن لن نطرد بضربة واحدة الأباطور
أو البابا الواقعيين إذ نطرد أو نخفي شكل الشبح الوحيد من
أجسادهم. ولقد كان ماركس شديداً جداً: فعندما نهدم جسداً
شبحياً يبقى الجسد الواقعي. وعندما يختفي الجسد الشبحي من
الأباطور، فليس الجسد هو الذي يختفي. إن الذي يختفي هو
ظاهريته، وشبحيته. ويكون الأباطور حينئذ أكثر واقعية من أي
وقت مضى. وإننا لنستطيع أفضل من أي وقت مضى أن نقيس
القدرة الفعلية. وعندما ننكر الشكل الاستيهامي والشبحي للوطن أو
نهدمه، فإننا لانكون قد لامسنا بعد "العلاقات الفعلية" التي تكونه.
ولذا فإن سترنر يطلعنا فقط، في إعادة بنائه لأعمار الحياة على "الظل
الشبحي" الذي يتوجب علينا أن "نقارنه" مع جسده المتواري. ذلك
لأن ما أضاعه في هذا الهدم المزعوم للأشباح إنما كان هو جسده بكل
بساطة، و "الحياة" و "الواقع الفعلي". لقد أضاع جسده جاً بجسده.
والسبب لأن كل هذا التاريخ يبقى محكوماً بالتناقضات الترجسية
ويعمل الخداد. فكل شيء يبدأ، وكل شيء يجب أن يبدأ، وأن يعاود

البدء من مسلمات ستيرنر، وحباً بجسده الخاص: "أي عندما يتفرغ المرء لحب جسده الخاص، ولحب نفسه في اللحم". وحينئذ نلبس لباس الحداد على الأثباح التي كانت ملكيتنا لها قد انتزعت (الأفكار، الفكر الموضوعي، إلى آخره) والتي كنا قد أضعنا فيها جسدنا وحياتنا. ومن هنا، فإن ماركس ليضع، في مواجهة عمل الحداد الفوري هذا، وفي مواجهة حداد هذا العمل، وفي مواجهة هذا العمل الحدادي من غير عمل، وفي مواجهة هذا الاهتداء النرجسي المباشر، عملاً على عمل الحداد الذي يحرنا من هذه الشبحية الكبرى. إنه "أنا" الجسد الستيرنري. غير أن هذا النقْد لا يلغي الموت ولا يزال نزع الملكية من قلب الأحياء. إنه يذكر ذلك الذي يرجى عمل الحداد، الحداد نفسه والنرجسية. وبهذا يحدد ماركس الاختلاف فقط بوصفه ممارسة ويتأخر عن عودة الظهور.

فهل سمحت لنا هذه العودة إلى الوراء أن نميز صوتين قرييين جداً في بعض الأحيان؟ يبدو، أن هذين الصوتين قد أحدثا صدى في الخصومة السياسية التي توجه بها ماركس نحو ستيرنر. وإذا كان ثمة مؤامرة بالنسبة إلى المطلعين على السر، فإنها تقوم حول قضية معرفة من سيرك حياته باحسان للطيف: بأي إيقاع، وأي التفافات، وأي حيل. وهل سيكون ذلك في زمن واقعي، ومباشر، أم سيكون في زمن مؤخر. ولماذا نسمي هذا مؤامرة؟ فتحت الاختلاف المطلق، غير المتناهي، والجازم في الظاهر، ذلك الذي يستمسك به ماركس قبل كل شيء ولا يكف عن التذكير به كما لو أن أحداً لا يريد أن يصدق، ثمة قرب يخفي نفسه، بل ثمة تساوق رهيب. لنكن متفاهمين: إنه رهيب بالنسبة إلى ماركس. وإذا كان ثمة مؤامرة،

فذلك رهان مشترك يشير حرباً كلامية. وإنه ليسمى الطيف. ثم إن ماركس وستيرنر يريدان أخيراً أن ينتهيا منه. وهذه هي المسألة المشتركة، وإنها لتبقى خارج النقاش. ومن أجل ذلك، يجب قتل الشبح، يجب قتله. ولكي يكون هذا، يجب رؤيته، وموضعيته، والتحقق من هويته. ويجب امتلاكه من غير أن يترك المرء نفسه له فيملكه، ومن غير أن يكون مملوكاً (besessen - هذا هو عنوان قرارات اتهام ماركس: "الممسوسون"). ولكن الشبح، ألا يشتمل هذا بمقدار مالا يشتمل على منع أو على تشويش هذا التمييز؟ ويتكون كذلك من هذا المتعذر تمييزه؟ ثم أن يملك المرء شبحاً، ألا يعني هذا أن يكون مملوكاً له، مملوكاً باختصار؟. وأن يأسره، ألا يعني هذا أن يكون أسيراً له؟ ومع ذلك، فإن ماركس يبدو موافقاً لاستيرنر فيما يخص الجوهرى: يجب التغلب على الشبح، كما يجب وضع نهاية له. أما عدم الاتفاق، فينصب على طرق هذه النهاية، كما ينصب على الحل الأمثل. وإن هذا الاختلاف بخصوص تنفيذ حكم الإعدام بالأشباح لبدو اختلافاً منهجياً. ولكنه لا يعرف، بالتحديد، أي حد: إنه يصبح لاحالة انطولوجياً، وأخلاقياً، وسياسياً. ويبقى أن نقول إن المؤامرة إنما هي مجمع ديني منشق أو مبتدع، ومجمع ديني سرى، ومناقشة صاخبة. وثمة مطرودون ومتآمرون أحياناً، يتناقضون فيه. وإنهم ليرسمون المخططات، ويستعدون للقتال أو يتبادلون الأسرار. وهنا سواء كانوا متفقين على الاستراتيجية أم لا، فإن كل هؤلاء المعارضين في الظل يملكون معرفة كاملة بأن أوروبا قد زلزل زلزالها أمام الشبح، ذلك الذي يشير إليه "البيان" منذ اسمه الأول. وإنهم ليتآمرون أيضاً ضد جيش من الأطياف، وضد الطيفية نفسها. وإنهم ليفكرون جميعاً من غير شك بأنها حرب جيدة. وإننا لنعرف هذا الآن معرفة أفضل: لقد كان يجب أن يمضي أكثر من قرن

قبل أن يبدأ بنيش قبر "إليزابيثيا الأندانية" وقبل أن نسحبها خارج الأرض. وقبل أن نسلّك الخيوط المتشابكة لجذورها. وعقدة التواطؤ والخصومات بين ماركس. وأنجلز. فويرباخ. وستيرنر. وهيس وبوير. إلى آخره. ولقد بدأت غير أننا لم ننته. ولم يتوقف الظل الأبوي لهيجل عن الخيء. فاحبة تتعقد منذ ظهوره الأول. وأن يتهم المرء الآخر. في هذه المؤامرة السمومة. فهذا يعني دائما الإعلان عن أو التنبؤ بقرب حدوث عودته.

وإذا كانت هذه العودة إلى السوراء قد جعلتنا أكثر حساسية إزاء حيلة مثل هذا "النص". وإزاء كل تدليساته، وإزاء الأسلحة. أو إزاء اللامات الصلبة. التي يضمنها جسد الشبح. وإزاء استراحة من غير نهاية يتيح لها فرصة. فإننا نفهم ستيرنر والحل كذلك فهمنا أفضل. وإننا لنفهم بصورة أمثل كيف ولماذا منح نفسه لهذه الطيفية العامة والمستعجلة. وعلى كل حال ، لقد قبل ستيرنر كم يرى ماركس تدليس الفكرة الهيجلية بشكل متصل. وإذا بين هم. أي للمؤمنين الدوغمانيين. فقد ظنهم في مكان العالم نفسه. وإنه لعالم كان يجب عليه حينئذ أن يؤكد نفسه إزاءه، وأن يجعل لنفسه قيمة. وإنه لم أحل هذا كان يجب عليه أن يعترض على اللا - أنا، وأن يستعيد الملكية إزاءها بوصفه فردا حيا ومتجسدا.

في الواقع. لقد قرأنا ستيرنر بوصفه مفكرا فيختانيا. ولكن هذه الأنما. هذه الفردية الحية، ستكون هي نفسها مكونة بشبح الخاص الذي سيغزوها. وستكونها الأظاف التي سيكون من الآن فصاعدا ضيفها ويجمعها في الأمة المكونة لجسد واحد. فأنا تساوي شبحا. وإذا كان ذلك كذلك، فإن "أنا أكون" تعادل "أنا أكون مسكون": أنا مسكون، تسكني نفسي التي أكون (مسكون

بنفسي التي أكون ساكناً فيها بنفسي التي أكون ... إلى آخره).
 فأينما وجدت الأنا، "يسكن هذا". (إن اللهجة هذا "Das
 Unheimliche" لغرويد، دوراً فريداً. وللأسف، فقد فشلت
 ترجمتها دائماً في إعادة الرابطة بين اللاشخصية أو
 الشخصية الفضل تماماً لعملية من غير فعل، ومن غير
 فاعل أو مفعول حقيقي، وبين إنتاج صورة، وهي صورة
 الشبح: وليس الأمر ببساطة أن "هذا يسكن" كما غامرنا
 بالترجمة، ولكن الأمر بالأحرى هو أن "هذا يعود"،
 و"هذا يُخَيَّلُ" و "هذا يُطَيَّفُ". وإن العالم الجوهري لحضور
 الفكر بذاته، إنما سيكون وسوسة هذا الـ "es SPUKT". والمقصود
 هنا هو فكر ستيونر ضمن منطق قرار الاتهام بكل تأكيد، ولكن هل
 يكون هذا الحد عصياً على التجاوز؟ ثم ألا نستطيع أن نوسع هذه
 الفرضية على كل فكر؟ الفكر الديكارتي، والـ "أنا أفكر" لكنني،
 والـ "أنا أفكر" الظاهراتي (1)؟ هنا ثمة حضور واقعي يهب نفسه
 لئلا يرحل قرباني. وإن ستيونر الحي، وأنه المفعول، سيكون في التهمة
 ذلك الذي يزوره ظهوره الخاص. فالفرد نفسه يهب إلى نفسه قوله
 "إن هذا يكون جسدي". وإن سانكو- ستيونر والمسيح ليتشابها
 على كل حال بوصفهما "كائنين من لحم". ومباركس يلاحظ هذا،
 ولذا لا يكفي بالإشارة دوماً إلى العهد المسيحي- الهيجلي للمشروع.
 وإنه ليذكر إذن أن أي علم ظاهراتي إنما هو علم ظاهراتي للروح
 (فلنترجم هنا: علم ظاهراتي للطيف)؛ وأن هذا العلم
 لا يستطيع أن يخفي دعوته المسيحية. ولذا فإن ماركس يزعم أنه يحلل

1- فيما يخص الموت الذي يهيم به بغرابية (وليس فقط حين "إنسي إلى الموت
 صائر"، ولكن عن "أنا ميت") ضمن الإعلان "أنا أكون"، فإني أسمع لنفسي
 بأن أحيل كتاب "الصوت والظاهرة"، منشورات P.U.F.، 1967، ص 98 وما
 بعدها.

ويبين ماهو "البناء" حرفياً في نظره. ومادام الحال كذلك، فإنه لكي يتم هدم هذا الذي يشبه التشييد التأملي، والذي يشبه في بعض المرات بكل بساطة خطاباً تشيدياً وصيغة جديدة من صيغ صواب التفكير، فإن ماركس يقترح أن يعرض استيهام ستيرنر، تحت هذا التشابه مع المسيح، تطابقاً، أو أن يعرض في الحقيقة وحدانية: "سانكو، المسيح حديثاً: وهذه هي "فكرته الثابتة" التي "مد" عليها منذ البداية كل هذا الجبل التاريخي (المرجع السابق . ص. 419). وإن دراسة نسقية ستضعه غالباً في حيز البداهة: فموضوع الغذاء، والعشاء السري*، والقربان، يتقاطع مع نقد اللغة، والتدليس، والإخفاء، والذي يشتمل دائماً على إعطاء الثقة بسداجة إلى سلطات استدلالية (إن هذا لتعسف من الاشتقاق الذي يضطلع بالشرح. وإنه للعب على الجنس الذي تفضله التسمية، واستقلال اللغة (1)).

ثمة سؤال يفرض نفسه حينئذ. وإنه لسؤال يتعلق بالنهج، وبالتعليم الإعدادي الثاني لرؤية الأطاف: كيف يمكن أن نحول العالم إلى "شبح للحقيقة"؟. وإن هذا السؤال النقدي ليذهب بدءاً من القديس ماكس (ستيرنر) وانتهاء بسزيليغا، وذلك من خلال حوار خيالي. وإن هذا الأخير يرى نفسه معاباً بهذا الذي أعابه ماركس على ستيرنر، أي بعدم وجوب "الاندهاش"، و "بعدم العثور مستقبلاً على غير الطيف نفسه". فمنذ أن راح بسزيليغا يحول صنورة الشيء إلى حقيقة، نجده قد كف عن فعل التفاصيل، وأخذ

*- العشاء السري: آخر عشاء تناولته السيد المسيح مع حواريه قبيل صليبه (متى).

1- انظر الإيديولوجيا الألمانية. المرجع السابق. وأيضاً ص 181. وص. ص 489- 490 وخاصة ص 261.

يعالج الشيء على وجه العموم، وجعل قضيته صناعة، وأقام أول "انتاج للأشباح بالجملة". وأنه ليعتقد بما يهدده به سترنر ويتهمة: إنه يتصور الحقيقة بوصفها شبحاً. ولكن هل هذا هو بالتحديد ما يعيه ماركس على القديس ماكس! إن هذا هو ما يستبيل لفعله حين ينتج هذا الإحراج للمواقف والمعارضات، والذي سينتهي إلى "سلسلة حسابية إبدالية" ستظهر إعجاباً "بمنهجها الجدلي" (1). وإن هذا عدم تماثل مدوخ: فالتفاتة لكي يجعل المرء الأشباح تراه. فالأشباح تنظر إليّ دائماً. "وهذا منهج لرؤية الأرواح: يجب أن يحول المرء نفسه أولاً إلى رجل مسكين في منتهى البهيمية، أي أن يطرح نفسه بوصفه سزيليغا، ثم عليه أن يتكلم بنفسه إلى نفسه كما يتكلم القديس ماكس سزيليغا نفسه: تأمل العالم الذي يحيط بك، وقل أنت نفسك إذا كنت لاتحس بأنك في كل مكان روح تنظر إليك!"

اتبع نظرتي، هكذا يبدو الطيف قائلاً بسطوة رصينة وقسوة حجر لقائد ما. فلنتبع هذه النظرة. فنحن سنضيقه سريعاً من مجال رؤيتنا: اختفى، المختفي، في رواق المرايا حيث يتضاعف. فليس هناك روح واحدة تنظر إليك. ذلك لأنها "كائنة" في كل مكان، هذه الروح، والسبب لأنها تأتي من مكان، وهي إذ تتكاثر بالأولوية، فإنها تفسح المجال، إذ تحرمهم منه، إلى جمهرة من الأطياف التي لم يعد بإمكاننا أن نسند إليها وجهة نظر: إنها تغزوا الفسحة كلها. فالعدد هو الطيف. ولكن لكي يسكن المرء هنا حيث لا يكون، ولكي يعاشر الأمكة في الوقت نفسه، ولكي يكون مفارقاً نموذجياً (مجنون وغير قابل للموضعة)، يجب عليه أن لا يرى فقط من تحت واقية الوجه، وأن يرى من غير أن يكون مرئياً من قبل هذا الذي يُرى نفسه (أنا، نحن)، كما يجب عليه أن يتكلم، وأن يسمع أصواتاً.

1- المرجع السابق ص. 180/.

فالضجة الطيفية سترن حينئذ، وستغزو كل شيء: تعبر روح "العلني" وروح "الحنين إلى الوطن" كل الحدود، "وإننا كما يذكر ماركس، لنسمع في الكائنات الإنسانية أصوات ملايين الأرواح التي تتكلم معكم" (1). "وحينئذ تستجر حركة برّام لارحة فيها سلسلة من الاستشهادات لكي تقود إلى استشهادين، وإن ماركس ليروم في وقت واحد أن يستخلصها من النص - الشاهد لستيرن وأن يستخدمها ضده. وكما هي الحال دائماً، فإنه يستولي على الأسلحة ويديرها ضد هذا الذي يعتقد في نفسه أنه المالك الوحيد. ولقد نشر هنا إلى اعتراضات يستهوين أن توجهها إلى المبدأ الظاهراتي عموماً. ثمة استنتاجات إذن: 1- الشكل الظاهراتي للعالم نفسه هو شكل طيفي. 2- الذات الظاهراتية (أنسا، أنت، إلى آخره)، هي الطيف. وبهذا يكون La phaines Thai نفسه (قيل تحديده في الظاهرة أو في الاستيهام، وفي الشبح إذن) هو إمكانية الطيف. وإنه ليحمل الموت، ويعطي الموت، ويعمل على الحداد (2).

إن النتيجة، والتسلسل المنطقي، وضوضاء القيود، والمواكب التي لاتتأهي للأشكال الظاهراتية لتمشي صفوفاً، يضاء كلها وشفافة، في قلب الليل. فشكل الظهور، الجسد الظواهري للروح،

1- المرجع السابق ص. 176.

2- إننا لن نخترل، بالطبع، أبداً المتصور المحدود والدقيق للشبح إلى عمومية الـ Phainesthai، فظاهرية التطيف، لما كانت منشغلة بالتجربة الأصلية للوراس، فقد وجب عليها أن تقطع، بمنطق هيرلي جيد، حقلاً محدداً جداً، ومشككاً نسبياً، في داخل مذهب محلي (ومن ذلك مثلاً ظاهراتية الصورة، إلى آخره). وإننا لنفتتح هنا فقط مايلي من غير أن نعترض على الشبوعية، بل من غير أن نعترض على خصوصية مثل هذا التحديد، ومن غير أن نعترض على خصوصية مثل هذا التحديد، ومن غير أن نقدر على المضى هنا بعيداً في هذا الطريق: يكمن الإمكان الجندي لكل طيفية في البحث ضمن الاتجاه العذّي يتحقق هيرل منه، بشكل مفاجئ ولكنه قوي، وذلك بوصفه مكوناً قصيداً ولكنه غير واقعي للمعاش الظاهراتي، أي لمضمون الفكر (Noeme). وعلى خلاف المصطلحات الثلاثة الأخرى للرائطين (Noese - Noeme - المادّة) فإن عدم الفعل الذي نفكر بواسطته - مضمون الفكر، الشكل - المادّة) فإن عدم الواقعية هذه، وإن هذا التضمين القصدي ولكن غير الواقعي للرابط المتعلق بمضمون الفكر لا يوجد لافي العالم ولا في الوعي.

إنما يكون هذا هو تعريف الطيف. فالشبح هو ظاهرة الروح. ولنتشهد بماركس الذي يريد، مستشهداً بستيرنر، أن يغصبه على الاعتراف بأن يتطابق بشكل لا يقاوم مع العدو - الشاهد الذي يستشهد به لكي يحضر، أي المسكين سزيليغا. فهذا لم ينبج من النسيان إلا من وراء صورة رخوة. ولذا لم يعد يتكلم إلا من خلال هذا الصوت غير المباشر. ألا وإن كل شيء يتكشف في هذه العبارة الألمانية، Es Spukt، والتي تضطر الترجمة الفرنسية أن تلتصق عليها. ويجب القول: إن هذا يسكن ويتشبح، ويتطيف. فثمة شبح هنا في الداخل، وإنه ليثمن الميت الحي - والقصر الريفى الصغير، واستحضار الأرواح، وعلم السحر والتنجيم، والرواية السوداء، والظلامية، ومناخ التهديد أو الجهول الكبير: وإن الذات التي تسكن ليست متعينة الهوية. فنحن لانستطيع أن نرى، ولا أن نموضع، ولا أن نوقف أي شكل، كما لا نستطيع أن نقرر بين الملووسة وبين الإدراك الحسى. ويمكننا فقط أن نقول ثمة انتقالات. فنحن نشعر أن من لانراه يرانا: "بعد أن وصلنا إلى هذه المرحلة {حيث ثمة من يتكلم من خلال ملايين الأرواح}، فإننا نستطيع أن نصرخ مع ستيرنر: "نعم، العالم كله تسكنه الأشباح". وإذا كان هذا هكذا، "فإنه من السهل حينئذ على المرء أن يذهب بعيداً أكثر" (ص. 93)، وأن يصرخ "تسكنه فقط! لا، فالعالم نفسه صيف". (قل

= ولكنه بالضبط شرط كل تجربة، وكل موضوعية، وكل ظاهراتية، وشرط كل رابط لفعل الفكر ومضمونه سواء كان أصلياً أم كان متغيراً. وإنه ليس محلياً أيضاً. فمن غير هذا التضمين غير الواقعى لهذا المكون القصدي (تضمين تضمينى، وغي تضمينى، وهذا يعنى إذن أن مضمون الفكر متضمن من غير أن يشكل جزءاً) لانستطيع أن نتكلم عن أي ظاهرة، ولا عن أي ظاهراتية على وجه العموم (أي هذه الكينونة من أجل الوعي، وهذا الظهور الظاهر الذي ليس بالوعي ولا بالموجود العيى الذي يظهر عليه). ولذا، أفلا يكون مثل عدم هذه الواقعية، واستقلالها إزاء العالم وإزاء النسيج الواقعى لذاتية الذات المنطقية، هو المكان نفسه للظهور، وللامكن الجوهرى، العام وليس المحلى للطيف؟ ثم أفلا يكون هذا أيضاً هو الذي يسجل إمكان الآخر والحداد وكذلك إمكان ظاهراتية الظاهرة؟.

نعم، نعم، أو لا، لا، فهذا يكفي. وكل ما تبقى لا يبين
أوراً، ذلك لأنه يمثل مرحلة انتقال منطقي). "والأشكال التي
تلبسها الروح إنما هي أشكال ظاهراتية، وهذا يكون طيفاً". و
"انظر" بعد هذا من غير خوض "حولك أو ثبت بصرك على الأفق،
قمة عالم من الأطياف يحيط بك .. إنك ترى الأرواح". { ... }
وحيث " لن تدهش" فلقد وصلت كما أنت إلى القمة السريالية،
لتكتشف بهذه المناسبة أن "روحك نفسها إنما هي شبح يسكن
جسدك"، وأنت أنت نفسك شبح "ينتظر بفارغ الصبر خلاصه، أي
ينتظر روحاً". ولقد يسمح لك هذا الاكتشاف أن ترى الآن
"أرواحاً" و"أشباحاً" في "كل" البشر. وبهذا ستبلغ رؤية الأشباح
الهدف النهائي الذي حددته لنفسها" (ص.ص. 46 47). وسنجد
قاعدة هذا النهج عند هيجل: "تاريخ الفلسفة" 3، ص.ص. 124-125
(بين صفحات أخرى)، ولكن هذه الرؤية قد أفصحت فيه عن
نفسها بشكل أكبر صحة بكثير" (1).

لقد أعلنت هذه الفقرة، من بين أشياء أخرى عن
الفارق من الطيف إلى الروح. وإن هذا هو الاختلاف. فالطيف ليس
هو فقط التجلي الجسدي للروح. ذلك لأن جسده الظاهراتي،
وحياته الهابطة والآثمة، هي أيضاً الانتظار بفارغ الصبر والحنين إلى
الخلاص، أي إنها روح كذلك. وإذا كان هذا هكذا، فإن الشبح
سيكون الروح مرجأة، وسيكون الوعد أو حساب الشراء. فما هو
الاختلاف؟ إنه كل شيء أو لا شيء. ويجب أن يكون إليه، ولكنه
يبتل كل الحسابات، والفوائد، ورأس المال. وإذا كانت هذه الحال
تمثل انتقالاً بين لحظتين من لحظات الروح، فإن الشبح لا يفعل شيئاً
سوى أن يعبر. ولقد أخذ سترنر مأخذ الجد - هذا ما سجله

1 المرجع السابق. ص. 176.

ماركس واستشهد به - هذا العبور "للأرواح" (بالجمع) التي هي "أطفال للروح" (بالمفرد). ولقد تصور على الأقل هذه الشبحية الخاصة بكل الأشياء. فاكفى بإعطاء أسماء لكل هذه الذرية، ولكل هؤلاء الأطفال الذين لم يُحدّد جنسهم قط لا ماركس، ولا ماركس (ولكن كل شيء يجعلنا نفكر بأنهم أخوة لنفس الإبن، وهم إذن أبناء لنفس الأب، وذلك بواسطة الروح القدس نفسه). ولقد نرى أن هذا سحر تعزّي يتعلق بأسماء الأعلام وبالتسميات المراقبة. فالأسماء جديدة، والمتصورات قديمة، وإنها لتساق خلف فكرة واحدة: فكرة أن البشر يمثلون تحت تسميات جديدة بالتحديد، متصورات عامة. ونخص كل المناقشة هنا، بالطبع، مقام المتصور العام والمعالجة السيئة التي عاجله بها ستيرنر إذ جعله متصوراً شبحياً، كما رأى ماركس ذلك. وإن هؤلاء الممثلين الذين هم البشر، إنما يمثلون أو يعيدون تمثيل عمومية المتصورات "في الحالة الزنجية". وإن الكلمة "زنجي"، الخوّونة بطبعها والمشطورة، لتؤدي إلى نتيجة مزدوجة. فهي تندد من جهة أولى بالالتباس الذي يحتفظ فيه ستيرنر بالتصور، وبصورة أكثر دقة، إنها تندد بتمثيل المتصور، وبالطريقة التي "تدخل فيها المتصورات إلى المسرح" في الحلاس: ثمة غموض للمتجانس في العنصر الداكن لظلمة ليلية. ولقد يعني هذا أن "الحالة الزنجية" هي أيضاً الليل حيث تكون كل الأبقار سوداء، كما قال ذلك حديثاً نسب مهيب. ولذا، فإن إلحاح ماركس ينفذ خدعة تقليدية: إننا عندما نتهم شخصاً بأنه كريم جداً مع الشمولية، وبالإضافة إنه مشغول جداً مع الشبح في العيش، فإننا نثبت جنحة الظلامية، بل جنحة التنجيم. وإننا لنصرخ حينئذ قائلين: هاهو شخص ما زال يعتقد بالشبح: إنه يجب أن يعتقد به لكي ينفق كثيراً من الطاقة حتى ينفك منه. وإننا لنهض حينئذ باسم أنوار

العقل لكي ندين كل ظلمة في تمثيل المتصور العام: فد "الحالة الزنجية" تعادل الظلامية زائد التجيم، والأحجية زائد التصوف والمخالطة. فالسواد لم يكن قط بعيداً من الظلام والخفاء. وإن الروحانية ليست سوى أرواحية*. ولكن من جهة أخرى، فإن "الحالة الزنجية" تستطيع أن تشير إلى عبودية هذه التصورات التي لا تملك أي استقلال. فنحن لانعرف لها أي ضرورة داخلية. ذلك لأنها تعمل فقط بوصفها أدوات في خدمة البشر، ومن أجل البشر: "تبدأ هذه التصورات العامة بتقديم نفسها هنا إلى الحالة الزنجية، أي بوصفها أرواحاً موضوعية، وأدوات من أجل البشر، وإنهاء، في هذه المرحلة لتسمي نفسها أشباحاً". (1).

وإذا كان الشبح يخفى في كل مكان، فإن القضية تصبح مبعثاً للقلق: فمن أين يبدأ المرء في تعداد الذرية؟. وإن هذا السؤال يتعلق بالرأس أيضاً. فمن يوضع في الرأس من بين كل أولئك الذين نضعهم في الرأس؟. يأتي في رأس الموكب رأس المال، والتمثيل الرئيس، والإبن البكر: إنه الإنسان. وإن الطيف الجامع، ذلك الذي يبدأ به الشبح الرئيس وبه يأمر إنما هو الإنسان نفسه بألف كبيرة. ولكن البشر لا يوجدون في هذا المنطق إلا بوصفهم ممثلين لعمومية مجردة، وجوهر، ومتصور أو لروح، ولقداسة أو لغريسة غريبة. وإنهم لا يكونون حاضرين بالنسبة إلى بعضهم إلا بشكل شبحي، وبوصفهم أطيافاً (2). فالإنسانية ليست سوى غاذج أو سلسلة من الأشباح؟. فهل يكون هذا تطبيقاً مطيحاً لنطق هيجلي؟.

* أرواحية: استحضار الأرواح. وثمة نظرية تقول إن الأرواح حاضرة ولكنها لا ترى، وإن بإمكانها أن تتصل بالبشر عن طريق بعض الوسيطاء (متر).
1- المرجع السابق ص. 181. عندما يذكر كتاب الإيولوجيا الألمانية بالأصل الهيجلي فلسفة التاريخ عند ستيورنر، فإنه يلجأ على موضوع آخر من موضوعات السواد. أي على تلك التي تكون الحالة الزنجية بالنسبة إليها هي الطفولة (ص. 194 وما بعدها).
2- المرجع السابق ص. 181.

وهل يكون هذا استظهاراً تطبيقاً لظاهرة الروح؟ إن ماركس
 يقترح هذا، وإنه ليتسلى إذا جعل الموكب يمشي صفوفاً، وإنه
 يتسلى إذ يجعل موكب هذه الأطياف يمشي نظرياً بالضبط. ثم إنه
 ليتظاهر بعد هذه الأطياف على أصابع يده، وذلك بسخرية هجاء
 سعيد، اشتغل على الجسد بإنكار قسري من غير ريب، وكياسة
 تشوبها العصية قليلاً. وقد فعل هذا لأنه يمتلك عشرة بالمصادفة.
 فماركس يتظاهر فقط بعدها. وإنه ليتظاهر بالعد لأنه يعلم أننا
 لا نستطيع أن نعدّها هنا. فبغيت بالضبط هي أن يقوم بعرض ما لا
 يعد. ولذا، فإننا نصنف صور الهوية هذه باتباع منطق لا يهمل شيئاً
 لكي يخلط الخصم. فنمارس بهذا في وقت واحد ترصيع المجموعات
 وإقامة السلسلة الخفية والمربطة لفردات الأطياف. ولا يوجد في
 النتيجة سوى شبح واحد. وإنه لشبح الأشباح. وهو ليس سوى
 متصور، بل إنه ليس متصوراً، فهو ظلمة وزنجية قميل متصور أكثر
 رحابة وأكثر شمولية من كل التصورات الأخرى، بل إنه اسم وكناية
 تمنح نفسها لكل الاستبدالات (الجزء من أجل الكل الذي
 تفيض عنه، والمعلول من أجل العلة التي تصبح هي
 العلة بدورها، إلى آخره). ألا وإن الإسمائية، والتصورية،
 والواقعية، كل هذه أمور يهزمها الشيء المسمى الشبح. وبذا سيصبح
 نظام التصنيف سهلاً، وسيكون في الوقت نفسه قسرياً ومستحيلاً :
 فنحن لا نستطيع لا أن نصنف الشبح ولا أن نعدّه. ذلك لأنه هو
 العدد نفسه، ولأنه يكون في العدد، غير معدود مثل العدد. ونحن
 لا نستطيع أن نعتمد عليه ولا أن نعتمد معه. هذا، ولا يوجد سوى
 واحد، وإن هذا ليكون كثيراً. فهو يتكاثر، ونحن لم نعدّ نعدّ فروعاً أو
 فوائده، كما لم نعدّ نحسب إضافاته أو فوائض قيمته (إن الصورة
 لتتشارك في اليونانية، وقد كان أفلاطون يعرف شيئاً، بين

فسروع الأب وفائدة رأس المال، أو الممتلكات (I). ذلك لأن الشبح المفرد، الشبح المولد لهذا التضاعف الذي لا يُحسب، لهذا الطيف الجامع، إنما هو أب، أو هو رأس المال. ويكون هذان الجسدان المجردان مرئيين وغير مرئيين. إنهما ظهور من غير شخص. وإن هذا لن يمنع التأمل، كما أنه لن يمنع الرغبة في عدم عالم يُعَدَّ يُعَدَّ. فالرغبة الحسائية تجد فيه منْحَسَهَا، بل تجد فيه أصلها نفسه، وتجد الرغبة في التصنيف، والقصر المرتب الذي لا يمنع، من جهة أخرى، من وضع الأشباح في صف أفقي، مثل كثير من التصورات المتعادلة في الحق والمستعدة للتحرك فوق أرض مستوية. فنحن نعنونها ونخيط لها رقماً فوق الجسد، تماماً كما لو أنها كانت تلعب في فرقة من فرق كرة القدم في مساء النهايات العظمى، تحت الأضواء، من الشبح رقم 1/ إلى الشبح رقم 10/. ولا ينقص سوى واحد. وإنما لنسأل أنفسنا ترى من يكون.

سنعد الأشباح على أصابع ماركس. ولكننا لانستطيع إلا أن نتساءل، لمرة إضافية، في افتتاحية هذا المشهد الخرافي. لماذا كل هذه الضراوة؟ ولماذا هذه المطاردة للشبح؟ ولماذا غيظ ماركس هذا؟ ولماذا يضايق سترنر بهذه السخرية التي لا تقاوم؟ لدينا انطباع أنه مادام النقد يبدو ملحاً ومسهياً، وهو في الوقت نفسه متوقد وثقيل، فإن ماركس يستطيع أن لا يتوقف أبداً عن رمي نباله وعن الجرح. حتمى الموت. وأنه ليستطيع أن لا يغادر أبداً ضحيته. فهو يرتبط بها بصورة مقلقة. وإن فريسته لتأسره. ولقد يشتمل غيظ الصياد على امتلاك خدعة حيوانية. فهنا يكون جسد الشبح حياً من غير حياة، وذلك لكي يتخذ فريسته. وإن لدى مشاعري بخصوص هذا

الموضوع (واني لألح على كلمة مشاعر، مشاعري، واني لا أجد أي سبب لكي أنكر بأنها تسقط نفسها بالضرورة في المشهد الذي أوولاه: فأطر وحتي، وفرضيتي، وركود دمي هو أنه لايمكن لأحد أن يتجنب هذه السرعة. فكل واحد يقرأ، ويفكر، ويتصرف، ويكتب مع أشياحه. ولقد يكون ذلك حتى عندما يهاجم أشياح الآخر). إن شعوري إذن هو أن ماركس يخوف نفسه، ويغتاظ هو عينه ضد شخص ليس بعيداً. وهما متشابهان حتى يلبس الأمر: إنه أخ، ومزدوج، وإنه إذن صورة شيطانية. وهو نوع يكون هو فيه شبح نفسه. ويريد أن يُبعد، وأن يميز: أن يعترض. فقد عرف شخصاً يبدو مثله، قد استحوذت عليه الأطياف، وصورة الطيف، وأسماءه القلقة المسجوعة والمرجعية. فهو محاصر، هو أيضاً، تحاصره الذات والآخر، الذات التي هي آخر في كل مرة. ذلك لأن هوية الشبح، إنما تكون هي "المشكلة" بالضبط (قضية: هي في الوقت نفسه السؤال، والمهمة، والبرنامج والدرع، وهي اللمة الحامية من كل أثر لعين: ثمة لامة ضد لامة، وخوذة سحرها الآخر، ومبارزة تحت واقية الوجه). واني لأصف إذن الشعور: شعور ماركس المستحوذ عليه، والمسكون، والذي به مسّ مثل ستيرنر، وربما أكثر منه، وإن هذا لأمر احتماله أكثر صعوبة. ولقد تكلم ستيرنر قبله، وبشكل فائض، وهذا أمر لايطاق أكثر. فلقد سرق أطياف ماركس، بالمعنى الذي يعطيه الصيد لهذه الكلمة. ولقد جرب كل أشكال التعرّيم، بفصاحة، وابتهاج، ومتعة. وأحب كلمات التعرّيم كثيراً. ذلك لأن هذه الكلمات تعيد الشبح الذي تعزّمه وتستدعيه. فعالم لكي أطرّدك من هنا. واني لسن أدعك. غير أن الشبح لا يترك فريسته، إي صياده. فلقد فهم في اللحظة أننا

لانطرده إلا لنطرد. وهذا نطاق مرآوي، فنحن نطرد لكي نطرد، وإننا لنطارد ونتابع شخصاً لكي نجعله يهرب، ولكننا نجعله يهرب، ويتعد، وإننا لنطرده لكي نبحث عنه أيضاً ونبقى في مطاردته. إننا نطرد شخصاً، نضعه على الباب، نستبعده أو نرده. ولكننا نفعل هذا لكي نطرده، ونجذبه، ونصل إليه، وإذن لكي نحفظ به في متناول اليد. وإننا لنبعثه بعيداً لكي يمضي في حياته. وإننا لنبعثه أطول قدر ممكن من الزمن ليقرب. وإن الزمن الطويل هو زمن هذه المطاردة للإبعاد (وكما نقول بُعداً لهذا أو لذاك، وذلك لكي ندل على الخدعة والغريسة).

إن هذا المنطق، وهذه الطوبولوجيا للصيد المتناقص (والتي عبرت صورتها من قبل أفلاطون كل تاريخ الفلسفة، وبصورة أكثر تحديداً، تلك التي عبرت الاستقصاء أو التحقيق الأنطولوجي) يجب أن لا نعالجها بوصفها زينة بلاغية عندما نقرأ "بيان الحزب الشيوعي". إن جملة الأول لتشارك مباشرة، كما رأينا، صورة المعاشرة مع صورة المطاردة. وإن هذه لتكون هي تجربة التعزيم عنها. وإن التعزيم لكائن في كل جانب من جوانب حقل قوى أوروبا القديمة (تلك القوى التي تقود "مطاردة مقدسة" ضد شبح الشيوعية)، ولكنه كائن أيضاً في الحقل المعارض حيث تمارس المطاردة أيضاً. هنا ثمة صيادان كبيران، ماركس وستيرنر، وإنهما ليكونان من حيث المبدأ معزمين للتعزيم نفسه. ولكن الأول يتهم الثاني بالخيانة، وبخدمة العدو، أي بخدمة أوروبا المسيحية في النتيجة. وإن الأول ليحسد الثاني لأنه كان الأول في وضع الطيف، وإن كان ذلك من أجل طرده، في مركز النسق لمنطقه ولبلاغته. ألا يكون هذا غير مقبول؟. وإنه ليحسده،

ويريد أن لا يريد الشيء نفسه الذي يريده ذاك، وليس هذا شيئاً: إنه الشبح. وهو مثله، ومثل كل أولئك الذين تشغلهم الأطياف. فهو لا يستقبلهم إلا لكي يطردهم. فما أن يوجد شبح حتى تتلازم العداوة والإقصاء. وإننا لسنا منشغلين بالأشباح إلا بوصفنا منشغلين بتعزيمهم، وبوضعهم على الباب. وهما هو الأمر الذي فيه ماركس وستيرنر يشتركان: لا يوجد شيء آخر غير مطاردة الشبح هذه. ولكن لاشيء من هذا اللاشيء المفرد يبقى شبحاً. ومع ذلك، فإنه على خلاف الروح، مثلاً، أو الفكرة، أو التفكير باختصار، يجب أن لانسى أن هذا اللاشيء هو اللاشيء الذي يأخذ جسداً. وعما أن الخصمين يريدان أن يُغزما هذا الجسد، فلا شيء يقوى أن يقيم بينهما بهذا الخصوص تشابهاً مقلقاً بالتحديد. وإن النقد التفكيكي الذي سيتوجه به ماركس إلى "البناءات التاريخية" وإلى "جبال" ستيرنر قد تعود إليه مرتدة. وهنا منشأ الضراوة بلا نهاية. وإنها من غير نهاية لأنها تماسك بذاتها. فهو يريد أن يطرد ولا يستطيع إلا أن يطرد. وإن الضراوة لتستضري، فتقترحها ضد نوع من الإزدواج أو من الأخ. وكلاهما يحب الحياة، وهذا لا بأس فيه، غير أنه لا يمتضي بداهة من أجل الكائنات المتناهية: فهما يعلمان أن الحياة لا تمضي من غير الموت. ويعلمان أن الموت ليس هناك، خارج الحياة، اللهم إلا إذا سُجل هناك في الداخل، في جوهر الحي. وإنهما ليتقاسمان معاً، ظاهرياً، مثلي ومثلكم، مرجعاً غير مشروط بالنسبة إلى الجسد الحي. ويقودان، بسبب هذا بالذات، حرباً لانهاية لها ضد كل من يمثله، والذي ليس هو ولكنه يعود إليه: التزميم والتفويض، التكرار، المغايرة. فالأنا الحية محصنة ذاتياً، وإنهما لا يريدان أن يعرفا هذا. ولكي يحافظ المرء على حياته، ويتكون من أنا حي وحيد، ولكي يتطابق، مثل المائل، مع نفسه، فإنه سيكون بالضرورة مقوداً إلى

استقبال الآخر في الداخل (مغايرة الاستعداد التقني، التكرارية، عدم الوحدانية، الترميم، صورة التركيب، الصورة. وإن هذا يبدأ مع اللغة، وقبلها. إذ ثمة صور للموت كثيرة). ويجب عليه إذن أن يوجه في الوقت نفسه، من أجله وضده بالذات، الدفاعات المحصنة والموجهة ظاهراً إلى اللا أنا، وإلى العدو، وإلى المواجهة، وإلى الخصم. ويريد ماركس لنفسه أن يكون أفضل خير (أفضل "عالم"، أفضل "دارس" مختص بالأشباح). ولتذكر أنه يقول في النتيجة إلى القديس ماركس: إنني لأعلم نفسي أكثر مما تعلم أنت في الأطياف. فالشبح يخصني، وإذا أردت أن تنقل الحياة وأن تعزم الميت الحي، فيجب أن لا تبشر فوراً، بشكل مجرد، وبشكل أنوي منطقي، واستيهامي، الكلمة والفعل اللغوي للاستيهامية. ذلك لأنه يجب المرور بالبرهان الشاق للتحويل. كما يجب عبور البنى العملية، والوسائط المثينة للفعالية الواقعية، و "التجريبية" وتشغيلها، إلى آخره. وإلا يكن هذا، فإنك لن تعزم سوى شبحية الجسد، ليس جسد الشبح نفسه، أي واقع الدولة، والإمبراطور، والأمة، والوطن، إلى آخره، ولكن يجب بالطبع، أن تقبل، خلال زمن هذا التحويل أن تأخذ على عاتقك الجسد المستقل، المستقل نسبياً، للواقع الشبحي.

وعندما يستبسل هو نفسه ضد هذا الزوج، مستعجلاً أن ينتهي منه، وإذن بشكل غير واع، فإن ماركس يخاطر دائماً بمهاجمة شبحه الخاص: إنه طيف تأملي ومرآوي. ثم إن هذه المخاطرة تثير أعصابه، فيحتاج أن يضاعف العلامات إلى ما لا نهاية، العلامات الفارقة والعلامات الجدلية. وإنه لن ينتهي منها أبداً، ولكنه يفعل هذا لكي ينتهي، ولكي يقيم حساباته فإنه ينظم حساباته.

إنه يحذف الأشباح من الآخر. يوجد عشرة. وإننا لنقف أخيراً على عشرة. وهل هذا فقط لكي يعد على أصابعه؟ ولكن ماذا تفعل هنا يد ماركس، وكأنها في الخفاء، ربما يقول هذا باتريس لارو؟ (1) ولماذا عشرة؟. إننا نستطيع في كل الأيدولوجيا الألمانية، أن نقرأ، ولكننا لم نفعل هنا، التفسير الذي لا ينضب لطاولة الأشباح هذه. وما كان ذلك كذلك إلا لأننا نستطيع أن نقيمها هكذا: مثل طاولة، ومن أجل طاولة لقانون بعشرة أزمنة، كذلك هو طيف الوصايا العشر والوصايا العشر للأطراف. وتقدم الطاولة الجديدة نفسها أيضاً بوصفها لوحة، وتنظيماً ساخراً للجدول وتصنيفاً خيالياً، أو تقدم نفسها بوصفها علم الإحصاء الخاص بالأشباح. إنها طاولة لأنواع الشيء، أو للوجود المعين بوصفه شبحاً على وجه العموم. ومع ذلك، فإنه على الرغم من السكون الذي يتناسب مع عرض لوحة ما، فإن هذه لم تعرف راحة أي نوع من أنواع الاستقرار. وتحرك لوحة الأرواح هذه على هيئة طاولة تدور.

1- بما أننا نحاول هنا أن نعيد تأكيد ميراث ماركس بإعطائه أو بإخضاعه إلى فكر شبحي يأخذ في حساباته، وخاصة في الإدراك السياسي للشيء العام ولفسحته (الجديدة إلى حد ما)، احتمالية لا تختزل لفسحة احتمالية، وشمسية احتمالية، وصورة لتركيب، وصورة طيفية، ومغايرة للهدف التقني، ومثالية تكرارية، وأثر بعيد عن = الحضور وعن الغياب. ويجب علينا أن نعلق أهمية عظيمة لما يقوله باتريس لارو نفسه، وذلك في صيغة سعيدة جداً عن مكتوب ماركس، بوصفه "صورة للتركيب" و "الشيء المحتمل". وإن المقصود هو أن خطاب ماركس "لا يصل إلى نفسه إلى عقبة المعرونية". فالكتابة لا تمكث تحت "يد ماركس"، ولا قرياً من جسده الذي يتمتع بالاحتفاظ به". (ولكن نقول أيضاً، يتمتع بعدم الاحتفاظ به. فكل شيء يبدأ مع هذه المتع الأخرى، والتي هي نفسها بالأحرى). ويحدد لارو حينئذ: "ولكن الناشئين صنعوا من أجلنا شيئاً آخر: لقد صنعوا نص ماركس. وإنه لإنتاج معالجة يد سوفسطاني استوجب عليه أن يزود القارئ بصورة عن نسق كتابة ماركس. والسبب أن هذا الأخير لم يكن قط سوى شيء احتمالي، وما من أحد يمكنه من بدء" (المرجع السابق ص.ص. 21-22).

وإنها لتقوم بالرقص تحت أبصارنا، شبيهة بطاولة لرأس المال. وإننا لنها تتحرك في موعدها، وكذلك عندما يفتح مصيرها البضائعي بُعد الطيف. والنصوف، والتميمة. وذلك لأن في هذه القائمة للأشباح، وفي هذه الطاولة الجديدة التي تنصب فيها رؤوس الأموال بوصفها عناصر اتهام، فإن المتصورات لا تميز نفسها. وإنها لن تضاف الواحد منها على الآخر، وإنها لتوسل إلى نفسها لكي يمر مرة بعد مرة الواحد منها في الآخر، وكل واحد يصور دورة للآخر. ونحن لانستطيع أن نقرأ هنا "الايدولوجيا الألمانية". فهي في الحقيقة ليست العرض المتطور لهذه الطاولة. فنحن من غير أن نستشهد بهذا، نجيل القارئ الفضولي إليها، وإليها نجيل سخریات أسلوب التعجب التي رافق ماركس بها كل واحد من التجليات، وذلك لأننا سنقف عند حدود بعض الملاحظات الخاصة بهذه السمة المميزة أو تلك. فحين أحصى ماركس في "تاريخ الأرواح النقي" "عشرة أطروحات"، نجده بعد عدة صفحات يعتمد "في تاريخ الأرواح الدنس" على عشر أشباح:

Gespenst Nr -1 (الشبح رقم 1): الكائن الأعلى هو الله. ويلاحظ ماركس قائلاً: إننا لن نضيع دقيقة دون أن نتكلم عن هذا "الاعتقاد المدهش". وفي الواقع، فإنه لم يقف لاستيرنو ولا ماركس على جوهر الاعتقاد على كل حال. وإن الأمر ليعلق هنا بالإيمان في سموه، والذي لا يستطيع أن يعتقد أبداً إلا بالمدهش، وإنه لن يكون ما هو كائنه من غير هذا، بعيداً عن أي "برهان على وجود الله".

Gespenst Nr.-2: الكائن أو الجوهر [إننا نهبط ظاهراً: من الأكثر علواً إلى الأقل علواً، باختصار. وإنها لقضية قديمة،

وموجودة منذ أرسطو على الأقل. إنها تراتبية هابطة من الإلهيات إلى الأنطولوجيا. فهل ستكون سهلة؟ ويبقى الأعلى هو التصور المشترك، وسنرى ذلك فيما بعد، كما يبقى المرشد هذا التصنيف الذي يبقى إذن أنطولوجيا بشكل جوهري، وإنه في الحقيقة أنطولوجياً - علم الإلهيات (1).

1- يجب بالطبع، فهذه مهمة ضرورية ومشوقة، قراءة ستيرنر بعيداً عن المقطعات التي اقتطفها كتاب الإيديولوجيا الألمانية (فهذا أمر حقيقي إلى حد بعيد)، وأخضعها في معظم الأحيان إلى عوجاج السخرية. ويجب أيضاً، أثناء عبور نص ستيرنر، إعادة تكوين التقاليد أو سلسلة نسب موضوع الشبح بدءاً من القرن التاسع عشر على الأقل، ومن كانت (وليس فقط النسب الذي اهتم به سويداتبورغ، ولكن نسب مفكر الخيال الصوري وكسل المتصورات الثالثة التي أدخلها الخيال بين المحسوس والمدرَك، وبين أمكنة كثيرة ملائمة للطيفية) إلى شوبنهاور في "دراسات عن الأشباح" (ص. 1851)، وإلى نيتشه الذي يعرف نصوص ستيرنر معرفة غير مباشرة، ونصح بقراءتها في بومغارتنير في عام 1874، أو في مالارمييه الذي يسهل عمله قريباً من "شبح أبيض مثل صفحة لم يكتب عليها بعد" (المحاكاة). وبما أن مثل إعادة هذا التكوين يتجاوز هنا حدود مقصدنا، فلنستشهد على الأقل ببعض الصفحات من "المفرد وملكيته": لقد شعر الرومناطيقيون بالإعتداء على الإيمان بالله الذي يمثلته التخلي عن الاعتقاد بالأرواح والأشباح، وبحشوا عن كيفية معالجة هذه النتائج المحتومة. ولم يكن ذلك فقط بنحباء العالم الخرافي، ولكن كان ذلك خاصة بفتح أبواب العالم العلوي مع مروبصيهما (المروبص هو الذي يسير ويتكلم ليلاً وهو نائم مترجم)، والمبصرة لبريفرس، إلى آخره. ولم يشك المؤمنون الجيدون ولا أبناء الكنيسة أن هدم الاعتقاد بالأشباح، قد كان يعني أيضاً تنحية قاعدته من الدين، وتركه محلقاً، ومن قصلاً عن أرضه المغذية. فالذي يكف عن الاعتقاد بالأشباح لا يبقى أمامه في النتيجة سوى أن يدفع قنماً عدم اعتقاده، وذلك لكي يتحقق بأنه لا يخفي أي كائن خاص خلف الأشياء، ولا أي شبح أو ... وبعد هذا تحصيل حاصل إذا أخذنا الكلمة بمعناها البسيط - أي "روح". (المفرد وملكيته وكتابات أخرى، ترجمة ب. غاليسير و. أ. سوج. منشورات "عمر الإنسان"، 1972، ص. 107). وتحت عنوان "الطيف": "ندخل مع الأشباح إلى مملكة الأرواح، و"الكائنات". وإن الذي يسكن العالم، ويتنازع فيه أسرارته ونشاطاته التي لاخراط به، إنما هو الطيف الخفي الذي نسميه الكائن العلوي. ولقد أعطى البشر لأنفسهم منذ قرون مهمة معرفة عمقه، وإدراكه واكتشاف واقعيته (إثبات وجود الله). وإنهم بخصوص عمل "الدانائيد - Danaides" المرعب، والمستحيل، والذي لاينتهي، قد استبسلوا يربحون أن يغيروا الطيف إلى لطيف، وغير الواقعي إلى واقعي، والروح إلى شخص كلي، من لحم وعظم. وهكذا، فإنهم بحثوا عن (الشيء في ذاته) خلف العالم الموجود، وخلف الشيء اللاشيء (ص. 112).

Nr.-3 Gespenst : اباطيل العالم. ويلاحظ ماركس أن

ليس ثمة ما يقال فيها، إلا أن تكون من أجل العبور إلى ما يتبع، ومن أجل التسلسل "بسهولة"، و "خفة"، مع هذا الذي يتبع. وماهو الذي يمكن أن يكون أكثر خفة، في الواقع، وأكثر عبثية، بكسل دقة، وأكثر انعداماً في الوجود من الظل ومن باطل الشبح؟ إن أباطيل العالم إذن، إنما تكون لكي تحدث تسلسلاً مع ما يتبع، وهذا يعني مع ماهو آت:

Nr.-4 Gespent : الكائنات خيرها وشريرها. ويلاحظ

ماركس أن الكائن عائد، ولكن ماكس لايقول عنه شيئاً، وإن كان ثمة أشياء كثيرة تقال فيه. وإنما يكون هذا بالضبط لكي يتسلسل مع ما يأتي، وهذا يعني مع ماهو آت:

Nr.-5 Gespent : الكائن ومملكته. وهذا هو التحديد

الأول للكائن. بأن يمتلكك امبراطورية، وعن هذا ينشأ تحول له إلى كائنات في صيغة الجمع. وهذه الولادة الأولى للجمع، هي الولادة عينها، وإنها لأصل العدد والذرية. وبالطبع، فإن الكلمة "مملكة" تحول طاولة الوصايا وطاولة أصناف الكائن إلى أرض إنجيلية.

Nr.-6 Gespent : الكائنات إذن (Die wesen): لقد تم

العبور إلى صيغة الجمع، وإلى تكاثر الذرية، ومن الرقم (5) إلى الرقم (6)، بوساطة التحول والجيل العفوي.

Nr.-7 Gespent : الإنسان - الإله. هذه هي، ضمن

هذه التراتبية الهابطة، لحظة البداية أو مراجعة النظر "هبوط وصعود". وهذا هو أيضاً صنف الفئة الثالثة، الوسط أو الوسيطة بالنسبة إلى تركيب المثالية التأملية، وبالنسبة إلى مفصلة كائن علم الإلهيات

بوصفه أنثروبولوجيا علم إلهيات الشبح. ترى ألا يؤدي الإنسان - الإله الدور نفسه في ظاهرة الروح؟ ويحدد هذا الوصل المفصلي أيضاً الضرورة حمياً، لحظة التجسيد المفصلة أو لحظة التضمن الطيفي. فلا شيء يبعث على الدهشة إذا كان ماركس، بعد ماكس، قد كرس لها التعليق الأكثر طولاً، والأكثر ضراوة، وبالضبط الأكثر أسراً. أفلا تكون اللحظة النصرانية، وهي فيه اللحظة القربانية، هي المبالغة في الضراوة نفسها؟ وإذا كان أي طيف، كما رأينا هذا، يتميز من الروح بالتضمن، وبالشكل الظاهراتي لتجسيد تام، فإن المسيح يكون حينئذ هو الأكثر طيفية من الأطياف. وإنه ليقول لنا شيئاً عن الطيفية المطلقة. وإن سترنر نفسه سيكون مستعداً لكي يعترف له بقراءة هذا التفضيل الصوري. وإنه لمن غير هذا التجسيد، ما كان لتصور التجسيد أقل معنى، وأقل حظ تاريخي؟ ألا وإن المسيح هو في الوقت نفسه الشبح الأعظم والأكثر "إبهاماً من كل الأشباح". وإن ماركس ليلح على هذا:

"يستطيع سترنر أن يقول عنه إنه "كان يملك جسداً". وإذا كان سان ماركس لا يؤمن بالمسيح، فإنه يؤمن على الأقل "بجسده الواقعي". وكما يرى سترنر، فإن المسيح قد أدخل كثيراً من المآسي في التاريخ، وإن قداسة شعورنا لتحكي لنا، والدموع تملأ العيون، عن "الشهيد الذي تكبده المسيحيون الأشداء في سبيل فهمه" - أجل، إن أي شبح قبله لم يعذب الأرواح هذا العذاب" (1).

1- المرجع السابق ص. 182/. إن ماركس يرفض الزواج بين الأنطولوجيا وبين الإلهيات المسيحية التي أعدها القديس ماركس، والذي كان قد رفض هو من قبل الزواج بين الأنطولوجيا والإلهيات المسيحية. ولقد استبسل الإثنان ضد الأشباح، وقام الإثنان بطردهما. وكانت الأشباح هي نفس الأشباح، غير أن استبسال ماركس كان يطرد أشباح الآخر المستبسل، أي أشباح القديس ماركس. ولكن الإثنين معاً اتفقا على طرد الطيف الأنطولوجي الإلهي والتلثي باسم أنطولوجيا أكثر اصراراً والتي لم تعد تخلط فقط الشبح مع-

وإنه لمن السهولة بمكان أن يمر المرء منه متجاوزاً إلى "الكائن الشبح".

Gespenst Nr -8: الإنسان. إننا هنا أكثر قرباً من أنفسنا، ولكننا أيضاً أكثر ذعراً. وإنه لمن جوهر الشبح عموماً أن يخيف. وإن هذا لصحيح خاصة بالنسبة إلى الإنسان، و "للغريب" أكثر من كل الأشباح: وإنها لكلمة قاتها ستترنر ويجهلها المترجمون الفرنسيون في معظم الأحيان، وإن أهميتها بالنسبة إلينا لقائمة في الدرجات العلى. وهذه الكلمة هي كلمة الوسوسة التي لا تختزل. فالأكثر إلهاً يصبح الأكثر إقلاقاً. وإن البيت الاقتصادي أو البيئوي، القريب، والمألف، المنزلي، بل الوطني ليخيف نفسه بنفسه. فهو يحس أن الغريب، والأكثر بعداً عنه، والأكثر تهديداً له يحتلونه، ويمتدون في احتلاله إلى السر الخاص لداخله. وإننا سنعود لكي نبت في الأمر. فإذا كان المسيح، هذا الشبح المطلق يخيف ويؤذي فإن هذا الإنسان الإله (إن الإنسان لا يصبح هو نفسه هنا إلا في هذه الصيرورة)، ليخيف أيضاً أكثر بمقدار ما يقرب منا. ولقد يعني هذا

- الكائن المتعين بوصفه جسداً حياً، من لحم وعظم، ولكنها لم تعد تخلطه بالخصوص، مع هذا الشبح الجامع المكون من لحم وعظم، والذي هو، كم شرحه جيداً القديس ماركس، المسيح، أي الإله الذي أحال نفسه بشراً بحسب التجسيد. هذا، ولقد يبدو ماركس والقديس ماركس مشككين. غير أن آخرين قد يقولون بسرعة إنهم "يفككان" ظاهراتية الأنطولوجيا الإلهية والمسيحية، ولكنهما يؤكدان ذلك مادامت هذه لايشغلها، ولايسكنها، ولايعاشرها غير الأشباح. وإن "فكيكهما" ليتحدد عند نقطة يعارضان فيها هذه الأنطولوجيا الإلهية الطيفية، كلاهما معاً، وكل واحد منهما على طريقته ومهما كانت الاختلافات بينهما، مستخدمين في سبيل ذلك المبدأ المبالغ في الظاهراتية لحضور الشخص الحي لحماً وعظماً، والكائن المتعين نفسه، ولحضوره الفعلي وليس الشبحي، ولحضوره لحماً وعظماً.

إن برنامج هذا الاختلاف لأمر مهم في ذاته بكل تأكيد. ولكنه يزودنا أيضاً بنموذج افتراضي صالح لكثير من المناقشات الجارية اليوم. وإنه ليهما أيضاً من أجل هذا.

أنه أكثر طيفية من الطيفية. فالإنسان إذ يخيف، يصبح هو الخوف الذي يستلهم منه (1). ومن هنا تنشأ التناقضات التي تجعل الإنسانية لا تستقيم. وإننا لنرى هنا بزوغ منطق هذا الخوف من الذات. وإنه ليوجه مقصدنا. فهوية الذات تتكون فيه. وما من أحد سيفلت منه، لا ماركس، ولا الماركسيون، ولا أعداؤهم اللدودون، وكل أولئك اللذين يريدون الدفاع عن ملكيتهم وعن مسكنهم بكامله: عن الجسد الخاص، وعن اسم العلم، وعن الأمة، وعن الدم، وعن الأرض. وعن الحقوق التي تتأسس فيه. وإن ماركس ليعرض المصيبة، ولكنه يعرضها عند الآخرين، بالضبط كما هي معروضة في الجهة المقابلة، عند القديس ماركس (2). فهي تثبت بالثبة الظاهرية، كما

1- سنستشهد أيضاً بـ ستيرنر، بعيداً عن الفقرة التي يعطيها ماركس: "إن الحاجة لجعل الشبح مدرَكاً أو لتحقيق عدم المعنى قد أتاح المجال لولادة شبح من لحم وعظم، وإنه لشبح أو روح مزودة بجسد حقيقي. إنه شبح جسماني. فكمن من جهد بذلته الأذهان المسيحية الأكثر قوة والأكثر نبوغاً لكي تتصور هذا الظهور الاستيهامي، من غير أن تصل أبداً مع ذلك إلى حل تناقض الطبيعيتين: الإلهية والإنسانية، أي الطبيعة الاستيهامية والطبيعة الحساسة، ومن غير أن تصل إلى القضاء على هذا الطيف الغريب جداً، وعلى هذه الخرافة المخيفة. فنحن لم نعرف قط أن شبحاً قد خلق قلقاً [...] . ولقد ظهرت هذه الحقيقة مع المسيح فقط، وهي أن الروح أو الشبح بكل معنى القول، إنما هو الإنسان [...] . ومنذئذ، لم يعد الإنسان، بصراحة يخاف من الأرواح التي هي خارجة عنه، ولكنه أخذ يخاف من نفسه: إنه لا يخاف إلا من نفسه. ففي صدوره تقيم روح الخطيئة. ولقد كانت من قبل الفكرة الأكثر هروباً - والتي هي روح في ذاتها - تستطيع أن تكون شيطناً، إلى آخره. فلقد اتخذ الشبح جسداً، وصار الإله إنساناً، ولكن الإنسان قد أصبح هو نفسه الطيف المخيف، والذي يروم أن يعرف وأن يعمق الطبيعة. وراح يجهد نفسه لكي يأسر، وينجز، ويشرح: الإنسان إنما هو روح" (المرجع السابق. ص. 112 - 113).

2- في خاتمة كتاب ظهر حديثاً "مات ما قبل الأخير. مرسمة طيف الحداثة" (منشورات كامب فالون، 1993)، سجل جان ميشيل راباتيه بقوة أن "ماركس وانجلز يتظاهران بعدم فهم الغاية النقدية لتحليلات ستيرنر" (ص. 223). وراباتيه إذ ينكر أنه يريد أن "يعيد الاعتبار للقديس ماركس"، فإنه يعيد تسجيل كتاب "المفرد وملكيتة" بشكل رائع وذلك في ذروة قوية - مرسمة طيفية إذن - إلى درجة أن المسألة القوضوية للكتاب كانت بعيداً عن الاستهلاك (من شكبير إلى ساء، ومالارمييه، وجويس، وبيكت).

يبدو ماركس مقترحاً هذا، وبهذا الفارق القطعي والرخو في وقت واحد، والذي يفصل الكائن عن الفعل ظهر. ففعل الكائن ظهر، بوصفه هكذا، وبوصفه ظاهراتية لظاهرتيه، إنما يكون ولا يكون الكائن الذي يظهر، وهذه ثبة الـ Unheimlich الغريب:

"شيخ رقم 8، الإنسان. إن الذعر هنا لم يعد يفارق كاتبنا اليقظ... ذلك لأنه خائف من نفسه. فهو يرى، في كل كائن إنساني "طيفاً مخيفاً" و "طيفاً مشؤوماً"، ويرى أنه مسكون [وهذه هي كلمة "البان"] . وإنه ليحس تماماً أنه في حالة سيئة. فالصراع بين المظهر الظاهراتي وبين الكائن يمنعه من النوم. مثله في ذلك مثل نابال زوج أبيغائيل، والذي قيل عنه في الكتابة إن كائنه منفصل عن ظاهره". (1).

إن كل شيء يمر دائماً بالقرب من الرأس ومن الرئيس. ولقد كان يمكن لهذا الخوف أن يقود الكاتب إلى الانتحار. ذلك لأنه كان في استطاع الكاتب، الكاتب - الإنسان أن يطرد نفسه بنفسه: فالقديس ماكس قام بإدارة حرق المخ لنفسه، وذلك منذ اللحظة التي كان فيها كل الخدر داخلياً بينما كان الآخر يؤله في رأسه. وإن الذي أنقذ هذا الإنسان من الإنسان، قد كان أيضاً شيخ آخر. وإنه ليدكر عن القدماء الذين "لايشكلون من هذا أي حالة في شخص العيد". وقد قاده هذا الأمر إلى استخلاص الشيخ البتالي:

Gespenst Nr.-9: روح الشعب. ثمة الكثير مما يقال

اليوم عن هذا الاستنتاج - ليس فقط فيما يخص القوميات الشعبية، ولكن فيما يتعلق بما يربطها دائماً بالتاريخ المؤسس الذي تحكيه،

1 - الإيديولوجية الألمانية. ص. 182.

وبتجليات الأشباح. فمؤسس روح شعب ما، نستطيع أن ندل عليه. فهو يمتلك دائماً وجه شبح بقي على قيد الحياة. وإنه لطيع دائماً زمانية عودته. فعودة ظهوره مُتَظَرَّة، ولكنها مريعة بشكل مظلّم. وإن ماركس ليتكلم بكثير من الوضوح عن القومية في أمكنة أخرى. ولكنه يبقى مقتضياً جداً. فهو يرى فقط الانتقال الضروري نحو التحول النهائي:

Gespens Nr.-10: الكل. لقد نجح ماركس في عودته

بتغيير كل شيء، وفي تغيير الكل نفسه. ويجب إذن أن نوقف الحسابات، والحكايات، والقصة، والحكاية الخرافية، والرواية السوداء، والإخفاية الترقية التي تعطي رباح التفسير. ويجب أن نعترف، في جلسة منعقدة، أن "كل تعداد يتوقف أخيراً"، وذلك منذ اللحظة التي يعود فيها كل شيء ليسكن كل شيء، وليكون الكل في الكل، أي "في طبقة الأطياف". ولقد نستطيع أن نضع كل شيء ليسكن كل شيء فيه بلا ترتيب. فسترنر لم يحرم ذلك نفسه: الروح القدس، والحقيقة والحق، وخاصة، خاصة "السبب النيل" بكل أشكاله (وإن ماركس بوصفه محلاً واضحاً من محلي الأزمنة الحديثة، يتهم ستيرنر كما هي الحال دائماً، بأنه لا يستطيع نسيانه أبداً، تماماً كما لوأنه كان يصنع هو أيضاً لنفسه، هو من قبل، من الوعي الجيد مهنة، ومن الحق الجيد تقانة لإعلاء شخصي).

يجب أن يحكم على الخطأ المثالي لستيرنر من أجل هذا وأن يحكم عليه من أجل المثل، فإن هذا سيكون فساد التأمل المعاصر. فالتأمل يتأمل الطيف دائماً، وإنه ليتأمل في مرآة ما يتجه، وفي الطيفية التي تعطي نفسها وتهبها للرؤية. وهو يعتقد بما يعتقد أنه

يراه: أي يعتقد بالثيالات. وبهذا المعنى يكون التأمل دائماً نظرياً ولاهوتياً. ولكي يشرح ماركس أصل "تاريخ الأشباح"، فإنه يحيل إلى فويرباخ وإلى تميزه بين علم اللاهوت الدارج الذي يعتقد بأشباح يصنعها الخيال المحسوس وبين علم اللاهوت التأملي الذي يعتقد بأشباح يصنعها التجريد غير المحسوس. ولكن علم اللاهوت عمومياً إنما هو "اعتقاد بالأشباح". ويمكننا أن نقول إنه الاعتقاد عمومياً، الاعتقاد بهذا التحالف للمحسوس وغير المحسوس، حيث يتقاطع علما اللاهوت، الدارج والتأملي. وأما عن المحسوس غير المحسوس، فستكلم عنه فيما بعد، عند كلامنا عن ظهور طاولة أخرى: لا عن طاولة الوصايا العشر، ولا عن طاولة الأصناف العشر، ولكن عن طاولة من خشب هذه المرة، طاولة ذات أربعة أرجل، طاولة لها رأس من خشب: إنها الطاولة التي تمثل، بكل بساطة قيمة التبادل - وبهذا، فإننا نكون ما تكلمنا قط عن الرؤوس، ولا عن اللوحات والطاولات، ولا عن الطاومات المدججة بالسلاح. ويكمن أصل قيمة التبادل في رأس المال، وفي التصوف، وفي السر.

إن التنديد لمشرك بين ماركس والقديس ماكس. ولقد ورثنا ما في هذا التنديد من ملامح نقدية أكثر وأنطولوجية من التقاليد الأفلاطونية، وبصورة أكثر تحديداً، لقد ورثنا من تلك التقاليد التي تربط الصورة بالظيف، والوثن بالاستيهام، والاستيهام في بعده الشبحي أو التائه للميت الحي. فاستيهامات الفيديون (81d) أو التيميه (71a) لاتفرق الأوثان. ذلك لأنها تمثل صورة الأرواح الميتة، وإن هذه إنما تكون أرواحاً للأسموات: وعندما لاتسكع بالقرب من صرح جنائزي أو بالقرب من القبور (فيديون)، فإنها تسكن أرواح بعض الأحياء، نهاراً وليلاً (تيميه). وإن هذا التزاوج الملاصق

والمسترجع لا يدع نفسه تتفكك. وإنه ليتيح المجال للتفكير بأن البقاء حياً وأن عودة الميت الحي يتميان إلى جوهر الوثن، إلى جوهره الأساسي بالطبع، وإلى ما يعطي للفكرة جسداً، ولكنه جسد مؤداه الأنطولوجي قليل، فهو أقل واقعية من الفكرة نفسها. ومن هنا فإن الوثن لا يظهر أو لا يدع نفسه تتحد إلا فوق قاع الموت. ومما لاشك فيه، أن هذه الفرضية لافردة لها، - ولكن نتائجها تقاس بثبات تقاليد عظمى، ويجب القول إنها تقاس بثبات تقاليد عظمى، ويجب القول إنها تقاس بالإرث الفلسفي كما يورث نفسه من خلال التمردات الأكثر قتلاً للأبوين، بدءاً من أفلاطون وانتهاءً بالقديس ماركس، وماركس وما بعدهما. ولقد تم الاشتغال على سلسلة هذا الإرث، ولكن هذه السلسلة لم يقطعها قط سؤال الفكرة، ولا سؤال التصور، ولا متصور التصور. فهذا نفسه هو الذي يحتوي على كل إشكالية "الإيديولوجيا الألمانية" (الاتجاهات الاسمية، والتصورية، والواقعية، ولكن البلاغية أيضاً، والمنطقية، والمعنى الحرفي، والمعنى الحقيقي، والمعنى المجازي، إلى آخره). وسيكون هذا السؤال سؤال حياة أو موت، كما سيكون هو سؤال الحياة - الموت، قبل أن يكون سؤالاً للكائن، وللجوهر، وللوجود. وإنه سيفتح بعداً من أبعاد النجاة أو البقاء الذي لا يختزل حياة، كما سيفتح بعداً على الكائن وعلى بعض اعتراضات الحياة والموت.

ماهي الإيديولوجيا ؟ . وهل يمكننا أن نترجم بخصوصها منطق البقاء الذي رأيناه توأماً بخصوص إرث الوثن، وما هي الفائدة التي نجيها من مثل هذه العملية؟.

إن المعالجة الشبحية كما نَجدها في "الإيديولوجيا الألمانية" لتعلن أو لتؤكد الأفضلية المطلقة التي يوليها ماركس للدين، والإيديولوجيا بوصفها ديناً، وتصوفاً ولاهوتاً، وذلك في إطار تحليله للإيديولوجيا عموماً. وإذا كان الشبح يعطي شكله، أي جسده للأدلوجة، فإن هذا هو خاصية الدين كما يرى ماركس. وإذا استطعنا أن نقول، فسنقول لقد فاتنا هذا بحذف الدلالة أو مفردات الطيف، وذلك كما تفعل الترجمات هذا بالنسبة إلى قيم نرى أنها متعادلة تقريباً (استيهامية، هذيان، استيهام، متخيل، إلخ آخره). وإن السمة الصوفية للحرز، كما يسم التجربة الدينية، إنما هي السمة الشبحية. وبعيداً عن سهولة العرض في البلاغة أو في تعليم ماركس، فإن الأمر يتعلق كما يبدو بسمة خاصة غير قابلة للاختزال من سمات الطيف. ذلك لأن الطيف لا يدع نفسه تُشقق انطلاقاً من علم نفس للخيال أو انطلاقاً من تحليل نفسي للمتخيل. وإنه لفي هذا مثل الأنتولوجيا أو مثل الميتا - أنتولوجيا. وإننا لنقول هذا وإن كان ماركس قد سجله، كما يبدو، في سلالة اجتماعية اقتصادية، أو في فلسفة للعمل والانتاج: وتفترض كل هذه الاستنتاجات إمكانية النجاة الطيفية. وإنه ليتعلق من جهة أخرى، وفي الوقت نفسه بتعبير اختزال النموذج الديني في بناء متصور الإيديولوجيا. فعندما يستدعي ماركس الأطياف في لحظة تحليل سمة التصوف مثلاً، أو في اللحظة التي تصبح البضاعة فيها حرزاً، يجب علينا إذن أن لانرى فيها آثاراً بلاغية فقط، وأن لانرى فيها صيغاً حادثة، أو خاصة بالانقاع عن طريق إدهاش المخيلة فقط. وإذا كان الحال هو كذلك، فيجب أيضاً شرح فعاليتهم بهذا الخصوص. وسيكون من الواجب أيضاً أن نأخذ في الحسبان القوة التي لا تقهر والسلطة الأصلية للأثر "الشبح". ويجب القول لماذا هذا يحيف

أويدهش المخيلة، وما هو الخوف، والمخيلة، وموضوعهما، وحياة موضوعهما، إلى آخره.

فلنضع أنفسنا لحظة في هذا المكان، حيث قيم القيمة، وقيم السر، وقيم التصوف، وقيم اللغز، وقيم الحرز، وقيم الإيديولوجيا تشكل سلسلتهم في نص ماركس، وبصورة فريدة في كتاب رأس المال. وسنحاول أن نشير على الأقل إلى الحركة الطيفية لهذه السلسلة. وإن هذا على كل حال لن يكون سوى معلم. وإن هذه الحركة لمخرجة هنا حيث يكون المقصود هو تشكيل متصور ما يستخلصه المشهد، أي مشهد في أعيننا العمياء لحظة انفتاحها. وما دام الحال كذلك، فإن هذا المتصور لينبغي بالتأكيد في الإحالة إلى بعض الوسوسات.

إنها للحظة عظمى في بداية رأس المال، وإننا لنذكرها: لقد سأل ماركس نفسه في النتيجة عن كيفية وصف السمة الصوفية للبضاعة في انبثاقها، وعن محاتلة الشيء نفسه -وعن الشكل المالي الذي يكون الشكل البسيط للبضاعة هو "الرشيم". وإنه ليروم تحليل المعادل الذي لغزه وسمته الصوفية لا يدهشان الاقتصاد السبرجوازي إلا تحت غطاء الشكل المنتهي للمال، وللذهب أو للفضة. وإنها لتكون هي اللحظة التي صمم فيها ماركس أن يبرهن أن هذه السمة الصوفية لاتدين بشيء إلى قيمة الاستعمال.

فهل من قيل المصادفة أن أبان مبدأ شرحه وهو يدير الطاولة؟ أو وهو يذكر بظهور طاولة تدور؟.

إننا نعرف جيداً هذه الطاولة، بل إننا لنعرضها جيداً جداً في مستهل الفصل الخاص بسمة الخرز للبضاعة وسرها (1). فلقد استهلكنا هذه الطاولة، واستغليناها، وضاعفنا استغلالها، أو إننا ركنها خارج الاستعمال، بين العتقيات أو في صالات البيع. فالشيء موزب ومكدر في الوقت نفسه. وهو مكدر - إننا لن نلبث حتى نندهش - لأن الطاولة المزعومة مجنونة هي أيضاً إلى حد ما، ولأنها شاذة، ومعتوهة، وخارج الوصل. وإننا لم نعد نعرف، في البناء التأويلي، لأي شيء تصلح وماذا تساوي هذه القطعة الخشبية التي ينبثق مثلها فجأة.

إن الذي ينبثق سيكون مثلاً بسيطاً؟ أجل. ولكن مثل الشيء، الطاولة، التي تبدو منبثقة، هي بنفسها، وتتنصب فجأة على أقدامها، إنما هي مثل للظهور.

فلنأخذ إذن على عاتقنا، بعد كثير من التفسيرات، مخاطرة قراءة ساذجة. ولنحاول أن نرى ما يجري؟. ولكن أليس هذا مستحيلاً على الفور؟. إن ماركس ليحذرنا منذ الكلمات الأولى. فالملقصود هو أن نتجه مباشرة، ورأساً، بعيداً عن النظرة الأولى، وإذن إلى أن نرى هنا حيث تكون هذه النظرة عمياء، وأن نحفظ العنين هنا حيث لا نرى ما وراءه. ويجب أن نرى هذا الذي لا يدع نفسه يُرى من النظرة الأولى. وهذه هي انعدام الرؤية نفسها. ذلك لأن الذي تخطئه النظرة الأولى، إنما هو الذي لا يُرى. وإذا لم نتبهِ إلى عدم الرؤية هذه، فإن طاولة البضاعة هذه، المشاهدة مباشرة، ستبقى حينئذٍ مالا تكون، أي ستبقى شيئاً بسيطاً نحكم بأنه مبتذل وبسهي جيداً.

1- رأس المال، الكتاب 1، فصل 4. بالنسبة إلى هذا الكتاب الأول، فإننا سنحيل من الآن فصاعداً إلى الترجمة المنشورة تحت مسؤولية جان بيار لوفيفر، وإلى النص الذي أعده عشرون مؤلفاً. وإننا سنشهد بها في منشورات 1993, PUF, Quadriga

فهذا الشيء المتبدل يبدو أنه يفهم نفسه بنفسه: فالشيء نفسه في ظاهرة ظاهريته، إنها هو طاولة خشبية بسيطة كل البساطة. ولكني نَعَدُ لرؤية عدم الرؤية هذه، أي لنرى من غير رؤية، وإذن لكي نفكر الجسد من غير جسد هذه الرؤية التي لأتري -إن الشبح ليعلن عن نفسه - فإن ماركس يعلن بأن الشيء موضوع الحديث، أي البضاعة، ليست بسيطة (هذا تحذير سيثير تهكم كل الحمقى حتى نهاية القرون. فأولئك لا يعتقدون بشيء أبداً. وإنهم لمطمئنون بالطبع إلى أنهم يرون هذا الذي يُرى، فقط هذا الذي يُرى). وإن البضاعة لمعقدة جداً، ومشوشة، ومحيرة، ومشلة، وشكاكة، وربما تكون مترددة. ألا وإن الشيء البضاعة لخيرة جداً، ويجب الاقتراب منها بنوع من المكر "المتافيزيقي" والدلال اللاهوتي. وإن هذا ليكون بالتحديد من أجل تحليل التافيزيقي واللاهوتي الذي يبني الاستقامة الظاهرية للشيء نفسه، وللبضاعة المباشرة المرئية بلحمها وعظمها: كما هي تكون "من النظرة الأولى". وربما تساوي هذه الاستقامة الظاهرية قيمة الاستعمال. وربما تكون مقدرة لتساوي فقط قيمة الاستعمال، كما لو أن هذه العلاقة المتبادلة لهذه التصورات تستجيب لهذه الوظيفة: الظاهرية بوصفها خطاباً لقيمة الاستعمال فلا يُفكر بالسوق أو بوصفها خطاباً بقصد إعماء المرء نفسه عن قيمة التبادل. ربما. وبهذا تزعم استقامة الظاهرية أو ظاهرية الإدراك (وهي تكون في خير العمل عند ماركس أيضاً عندما يعتقد أن في مقدوره أن يتكلم عن القيمة المجردة والبسيطة لقيمة الاستعمال) أنها تخدم الأنوار، ذلك لأن قيمة الاستعمال لا تغلّك في ذاتها شيئاً "خفياً". فإذا توقفنا عند قيمة الاستعمال، فإن ملكيات الشيء - لأن الأمر يتعلق بالملكية - تكون دائماً جداً إنسانية في العمق، ومن هنا فهي مطمئة.

وانها لتجهد دائماً إلى الخاص بالإنسان، وإلى ملكيات الإنسان: فإما أن تستجيب إلى حاجيات البشر، وهذه تكون قيمة الاستعمال حصراً، وإما أن تكون انتاج نشاط إنساني يظهر أنه يخصصها.

يبقى الخشب مثلاً - وهاهي الطاولة تدخل إلى المسرح - خشباً عندما نضع منه طاولة: إن هذا ليكون حينئذ شيئاً عادياً يقع تحت المعنى. وإن الأمر ليكون مختلفاً عندما تصبح بضاعة، وكذلك عندما يفتح ستار السوق وتؤدي الطاولة دور الممثل والشخصية في وقت واحد، وكذلك أيضاً كما يقول ماركس عندما تدخل الطاولة - البضاعة إلى المسرح، فإنها تمشي وتصنع لنفسها قيمة مثل قيمة البضاعة، وإن هذا لحادث مفاجئ: فالشيء الحساس العادي يتغير وجهاً، ويصبح شخصاً، ويأخذ وجهاً. وإن هذه الكثافة الخشبية والعيدة لتتحول إلى شيء خارق للطبيعة، إلى شيء حساس غير حساس، حساس لكنه غير حساس، ومتخطٍ لحدود الحساسية بشكل محسوس. ومنذئذ تبدو الترسمة الشبيهة ضرورية. فالبضاعة "شيء" من غير ظاهرة، وإنها لشيء هارب يتجاوز الأحاسيس (إنها غير مرئية، وغير ملموسة، وغير مسموعة، ومن غير رانحة). ولكن هذا السمو ليس كله روحياً. فهو يحتفظ بهذا الجسد من غير الجسد الذي عرفنا أنه يقيم الفارق بين الطيف والروح. فما يمر بالأحاسيس يمر أيضاً أمامنا من خلال خيال الجسد الحساس الذي ينقصه مع ذلك، أو الذي يبقى متعذر الوصول إليه بالنسبة إلينا. وإن ماركس لا يقول حساس" و "غير حساس، حساس "لكن" غير حساس. هذا وإن السمو، وحركة التخطيطي، وخطوة الماوراء لتجعل من نفسها محسوسة في المبالغة نفسها. وإنها لتجعل غير المحسوس محسوساً. ولقد نلمس هنا حيث لانلمس، ونحس هنا حيث لانحس،

وتتألم حتى هنا حيث الألم لم يكن موجوداً أو عندما على الأقل لم يوجد هنا حيث تتألم (وهذا أيضاً، يجب أن لا ننسى، هو ما نقوله عن عضو شبحي، فهو ظاهرة موسومة بصليب هو من أجل كل ظاهراتيه الإدراك). وهكذا، فإن البضاعة تعاشر الشيء، وإن شبحها ليستحوذ على قيمة الاستعمال. وإن هذه المعاشرة لتتقل كما الخيال المجهول أو كما صورة المثلة الصامتة التي تستطيع أن تكون الشخصية الرئيسة. فهي تغير المكان، وقد لانعلم أين هي تكون، ذلك لأنها تدور، وتغزو المسرح بحسب إجراء ما: ثمة خطوة هنا، وإن سرعتها لا تنقضي إلى هذا التحول. وقد وجب على ماركس أن يلجأ إلى اللغة المسرحية ويصف ظهور البضاعة بوصفها مدخلاً إلى المسرح. كما وجب عليه أن يصف الطاولة التي أصبحت بضاعة بوصفها دائرة، بالتأكيد، لحظة جلسة أرواحية، ولكن أيضاً بوصفها خيلاً شبحياً، وصورة ممثل أو راقص. وإنها لصورة لاهوتية إنسانية الشكل ذات جنس غير محدد (إن لفظ Tisch من أجل طاولة ليعد اسماً مذكراً). فللطاولة، أقدام، وللطاولة رأس، وإن جسمها ليتحرك، ويرتفع مثل مؤسسة، وينتصب ويتوجه بالخطاب إلى الآخرين. وإن أول من يتوجه إليه هي البضاعات، وأشباهاها الشبحية، وإنه ليواجهها أو يعرض عليها. وما كان ذلك كذلك إلا لأن الطيف الاجتماعي، وهو مشترك أيضاً في المنافسة أو في الحرب منذ ظهوره الأول. وإنه بغير هذا لن يتماسك لاحليف ولا صراع، ولا رغبة، ولا حب، ولا سلام.

يجب وضع هذه الطاولة في المزاد، وإخضاعها إلى الاتفاق أو إلى المنافسة. كما يجب جعلها تتكلم مع طاولات كثيرة أخرى من طاولات ميراثنا. فنحن لم نعد نحصيها عدداً في الفلسفة،

وفي البلاغة، وفي الشعرية من أفلاطون إلى هايدغر، ومن كانت إلى بونج، وإلى آخرين كثيرين. وإننا لنجد عند الجميع الاحتفال نفسه: جلسة من جلسات الطاولة.

لقد جاء ماركس إذن ليعلن دخوله إلى المسرح وتحوله إلى شيء يتعدى حدود المحسوس بشكل محسوس. وها هو الشيء واقفاً، لا يماسك فقط ولكنه ينتصب، ينتصب ويعيد اتصافه ثانية، وإنه ليرفع الرأس، ويستقيم ويتوجه بالخطاب. وإنه في مواجهة الآخرين، وقبل كل شيء في مواجهة البضائع، أجل، يرفع الرأس. فلنشرح بعض السطور قريباً من حرفيتها قبل أن نستشهد بأفضل ترجمة، والتي هي الأكثر حداثة. فهو لا يكفيه على هذه الطاولة الخشبية أن يقوم واقفاً، وأن تكون قدماه على الأرض، إنه ينتصب أيضاً (وإن ماركس لا يحدد "إذا صح القول" كيف جعله يتنازل عن بعض المترجمين الفرنسيين المذعورين من الشجاعة الحرفية للوصف). فهو ينتصب قائماً على رأسه. وإنه لرأس من خشب، ذلك لأنه أصبح نوعاً من الحيوان العنيد، والمكابر، والمتشبث، والسذي يواجه، قائماً، البضاعات الأخرى. وإنه إذ يشكل جهة إزاء الآخرين، وهم أشباهه، يتبدى ظهور مخلوق غريب: إنه، بكلمة واحدة، شيء، حيوان، مادة، بضاعة، طيف آلي. وإن هذا الشيء الذي لم يعد شيئاً تماماً، ها هو ينشر ويتشر، ويطور ما يبدع بوساطة جيل تلقائي تقريباً (توالد عبثي وجنس غير محدد: فالشيء الحيواني، الشيء المتحرك الساكن، الشيء الميت الحي، إنما يكون هو الأب - الأم)، وإنه ليلد من الرأس، ويستخرج من رأسه الخشبي سلالة من المخلوقات الاستيهامية، أو الإعجازية، كما يستخرج نزوات، وخرافات، وأدواراً من التراكيب غير الخشبية، أي سلالة

لذرية لم تعد تشبهه، واختراعات أكثر غرابة أو أكثر عجائية من هذه الطاولة المجنونة، والنزوية، وغير الثابتة التي تبدأ بالرقص حتى يدور الرأس بإرادتها(1). وبالنسبة إلى الذي يفهم اليونانية والفلسفة، فإن هذه السلالة التي تغير الوجه الخشبي إلى غير خشبي، فإننا نستطيع أن نقول إنها تضع في اللوحة مصيراً غير مادي للمادة. ولقد نعلم أن المادة هي من الخشب في المقام الأول، ومنذ اللحظة الأولى التي يبدو فيها هذا المصير غير المادي للمادة لا يشغل أي زمن، وينفذ تحوله في السحر للحظة، وبطرفة عين، بوساطة القدرة الكلية للفكر، فإننا نستطيع أن نكون منجذبين لكي نصفه إسقاطاً لمذهب إحيائي أو أرواحي. فالخشب يتشط بالأرواح ويعمرُ بها: لعل الأمر يكون سذاجة، وإخفاية، وظلامية، وعدم نصج سابق على عصر الأنوار، وإنسانية لاتزال في مرحلة طفولتها أو بدايتها. ولكن كيف سيكون حال عصر الأنوار من غير السوق؟. ومن سيتقدم دوماً من غير قيمة التبادل؟.

إنه لتناقض رئيس في أصل رأس المال نفسه. وإنه لمباشر أو وقتي، وعمر من خلال إبدالات اختلافية كثيرة، ولسن يفوته أن يدخل الإلزام "الذرائعي" المزدوج القوائم في كل الأوامر. وإنه إذ ينتقل بحرية، وعلى إرادته، وبحركة من الرأس، تتحكم بكل جسده من القدمين وحتى الرأس، وتكون خشبية ومنزوعة المادية، فإن الشيء - الطاولة يبدو كائناً في مبدئه، وبدايته، وأمره لنفسه. وإنه ليتحرر من

1- يكون الشكل الخشبي متغيراً مثلاً عندما نصنع منه طاولة. ومع ذلك، فإن الطاولة تبقى من الخشب، أي تبقى شيئاً حسيّاً عادياً. ولكن منذ اللحظة التي تدخل فيها إلى المسرح بوصفها بضاعة، فإنها تتحول إلى شيء يتجاوز حدود المحسوس. إنها لاتعبر وتتصب وافقة فقط لأن أقدامها على الأرض، ولكنها تضع نفسها على رأسها في مواجهة كل البضائع الأخرى، وتخرج من رأسها الخشبي الصغير سلسلة من الخرافات التي تدهشنا أكثر فيما لو أنها أخذت ترقص فجأة، من غير أن تسأل أحداً شيئاً.

لاتلد السمة الصوفية للبضاعة إذن من قيمة الاستعمال رأس المال، منشورات Le Febvre ص 81.

مبادرته الخاصة: فيظهر وحده، مستقلاً، آلياً. ويتحرك خياله الاستيهامي ذاتياً، وحرراً، ومن غير وثاق. فيرتعد ويرتفع بقوة الإرادة وحدها، ويبدو مخففاً من جسده، مثل كل الأشباح، ومجنوناً، ومشوشاً أيضاً، وفاسداً عقلاً، و"خارج الوصل"، وهادياً، ونزويًا، ومفاجئاً. ولقد يبدو أنه يعطي حركته عفو الخاطر. ولكنه يعطي أيضاً للآخرين حركة. أجل، إنه يحرك كل شيء من حوله، تماماً "لكي يشجع الآخرين" ولقد حدد ماركس هذا باللغة الفرنسية من خلال ملاحظة وضعها عن رقص هذا الشبح: "إننا لنذكر بأن الصين والطاولات قد أخذوا يرقصون، بينما تبدى كل ما بقي من العالم ثباتاً، وذلك لتشجيع الآخرين"(1).

لا ينتج التناقض الرئيس فقط عن اللقاء المدهش بين الخسوس والمتجاوز لحدود الخسوس في الشيء نفسه، فهذا يكون تناقض الاستقلال التلقائي، والحرية الآلية، والحياة التقنية. فهو مثل كل شيء، ما أن يدخل إلى مسرح السوق، حتى تشبه الطاولة التزميم بنفسها. إنه استقلال وآلية، استقلال ولكنه آلي هذه الطاولة الخشبية التي تهب نفسها عفويًا إلى حركتها، بالتأكيد، وتبدو بهذا

1- المرجع السابق. ص 81. لقد أوضح الناشرون والمترجمون أن "ماركس يستدعي تزامن الموجة الأرواحية التي انتشرت في أوروبا بعد ثورات 1848، مع بدايات حركة التايانغ في الصين. وإن كان لكل عصر، كما أشرنا إلى ذلك، أشباحه (ونحن لنا أشباحنا)، وتجربته الخاصة، ووسيطه الخاص، ووسطاءه الموسويين الخاصين، وإن كان تاريخ من الوسوسة يطرح القضايا نفسها، وليس عيباً أن يكون ثمة تاريخ للوسوسة، فإن هذا التعقيد يجب أن لا يحصل دون إجراء تحقيق تاريخي بهذا الخصوص. غير أن من واجبه أن يجعله حذراً فقط. وإنه لمن المؤكد مثلاً، أن نصوص ستيرنر، وماركس، وأنجلز التي نحيل إليها، تتناسب - وتستجيب - في زمنها مع "موجة" قوية سنسميها بأيجاز "الوسيطية". وإننا لنستطيع أن نكشف عن الإشارات الاجتماعية، والفلسفية، والأدبية (فلنتذكر الأهمية التي يوليها ستيرنر لـ "أسرار باريمن الخفية" لأوجيبين سو، والإغواءات "الأرواحية" لفتكور هيجو ولبعض الآخرين) ونحاول أن نطوِّق، أو حتى، إلى درجة ما، أن نشرح الفكرة التاريخية. ولكن يجب أن لا نقتنأ إعادة كتابتها في متوالية طبقية أكثر اتساعاً.

متشظة، وحيوانية، وزوجانية، وأرواحية، ولكنها تبقى مع ذلك جسداً صناعياً، ونوعاً من أنواع الشيء الآلي، ومثلة صامتة، ودمية آلية ومتصلبة يخضع رقصها إلى الصلابة التقنية للبرنامج. وثمة جنسان وجيلان من أجيال الحركة يلتقيان فيها. وإنها لتصور بهذا ظهور الطيف. فهي تكسب بشكل غامض، في غرابتها المقلقة، المحمولات المتناقضة: فالشيء الجامد يبدو فجأة موحى إليه، وإنه ليكون فجأة مرتعداً بالغاز أو بالمرآة المتحركة. ولما صارت الطاولة كأنها حية، فقد شابهت كلباً نبوياً ينتصب على قوائم الأربع، مستعداً أن يواجه أشباهه: يريد الوثن أن

يصنع القانون. وعلى العكس من هذا، يبقى الدهن، والروح أو الحياة يشطونه مأخوذتين في الشيئية الكثيفة والثقيلة، وفي التخانة الداخلية لجسده الخشبي، وبهذا لن يكون الاستقلال سوى قناع لل تلقائية الآلية. وإن القناع، لابل إن واقية الوجه هي التي تستطيع أن لا تحفي، تحت الخوذة. أي نظرة إنسانية. ذلك لأن الكائن الآلي يحاكي الحي، وأن الشيء ليس ميتاً ولا حياً، وأنه ميت وحي في الوقت نفسه. إنه يعيش. ولما كان مخادعاً، ومتبوعاً، وآلياً في الوقت ذاته، وحاذقاً ومفاجئاً، فقد كانت آلة الحرب هذه آلة مسرحية. هذا، وإن ما جرى على المسرح واطلعنا عليه توأ، إنما هو الظهور، وشبه آهة سقطت من السماء أو خرجت من الأرض. ولكن الرؤية تعيش أيضاً. ويلح وضوحها الدقيق.

تحدي أو دعوة، "تشجيع"، فتنة ضد فتنة، رغبة أو حرب، حب أو حقد، استتارة للأشباح الأخرى: إن ماركس ليلح كثيراً، ذلك لأنه ثمة مضاعفة لهذه الوجهة الاجتماعية (يوجد دائماً أكثر من بضاعة، وأكثر من روح، وتوجد أيضاً أطراف

أكثر) وإن العدد لينتمي إلى الحركة نفسها، وإلى الصيرورة غير المنتهية للشبحية (لقد قال بودلير العدد بشكل جيد في المدينة - النمالية للرأسمالية الحديثة - الشبح، الجمهور، المال، الدعارة - وقد فعل بنجامان ذلك من بعده). والسبب لأنه إذا كانت أي قيمة من قيم الاستعمال لا تستطيع بمفردها أن تنتج هذا التصوف أو هذا الأثر الطيفي للبضاعة، وإذا كان هذا السر عميقاً وسطحياً في الوقت نفسه، كيميأً وشفافاً، وسرياً حرياً بالسر، فلا يخفي خلفه أي جوهر أساسي، فذلك لأنه ولد من علاقة (توافق، خلاف، مرجعية، واختلاف)، بوصفها علاقة مضاعفة، ويجب أن نقول بوصفها علاقة اجتماعية مضاعفة.

إن هذا التحالف المضاعف ليربط البشر فيما بينهم من جهة. وقد سجل ماركس فوراً بأنه يشاركهم بمقدار ما يهتمون في كل زمن بالزمن، بالزمن أو بمدة العمل. وإن هذا لكائن في كل الثقافات وفي كل مراحل التطور التقني - الاقتصادي. وهكذا، فإن التحالف يربط إذن "بشراً" هم تجارب للزمن أولاً، ووجودات تحدها هذه العلاقة، ومن غير هذا الكائن الموجود "خارج الوصل" والذي يفكك الحضور لذاته للحاضر الحي ويقسم في المكان نفسه العلاقة مع الآخر. وإن التحالف نفسه، و"الشكل الاجتماعي" نفسه للعلاقة ليربط، من جهة أخرى، الأشياء - البضائع فيما بينها. ولكن كيف يكون هذا من جهة أخرى؟ وكيف يمكن لما حصل بين البشر في إدراكهم للزمن من جهة، أن يشرحه، من جهة أخرى ما حدث بين الأطياف التي هي البضائع؟ وكيف يمكن هؤلاء الذين نسيمهم "بشراً"، بشراً أحياء، ووجودات زمنية متتهية، أن يكونوا مستعبدين

في علاقاتهم الاجتماعية إلى هذه الأطياف التي تمثل بالمقابل علاقات اجتماعية بين البضائع؟.

ولأن الزمانية تبدو جوهرية هنا بالنسبة إلى ضرورة رأس المال. وإلى التحالف الذي تصبح فيه قيمة التبادل ميركانتيلية(*)، ولأن وجود البشر المكتوب في هذه الصيرورة يتحدد قبل كل شيء في رأس المال، بوصفه زمانياً، فلنشر بسرعة إلى إمكانية الإرث أو إلى النسب اللذين يستحقان تحليلاً أكثر منطقية. وإن المقصود هو الصيغة التي توجد في افتتاحية رأس المال، والتي تحدد قيمة التبادل وتحدد الطاولة بوصفها "محسوساً يتجاوز المحسوس"، وتكون بشكل محسوس متجاوزة للمحسوس. فهذه الصيغة تستدعي حرفياً (إننا لا نستطيع أن ننظر هنا إلى هذه الحرفية بوصفها مجانية أو خارجية) تعريف الزمن - كما تستدعي تعريف الفسحة- في الموسوعة.. (فلسفة الطبيعة، الآلية) عند هيجل. فهذا يخضع التعريف الكانتي إلى تأويل جلدني، أي إلى التغيير. وأنه ليحلل الزمن بادئ ذي بدء بوصفه شيئاً مجرداً وتصورياً. وذلك لأنه يكون الوحدة السلبية للكانت خارج ذاته (كما الفسحة التي هي الحقيقة). (تكون هذه المثالية الزمنية بالطبع هي الشرط لكل مثالية، وفي النتيجة لكل أدلة. ولكل تيمية، مع بعض الفوارق التي يجب احترامها بين هاتين الصيرورتين. وما دام هذا هكذا، فإن هيجل لكي يشرح حركة التغيير بوصفها تزميناً للزمن المجرد والتصوري، فإنه يضيف هذه الملاحظة:

*- ميركانتيلية : عندما تسمح الإقطاع في أوروبا نشأ نظام اقتصادي عرف بهذا الاسم، وذلك لتعزيز ثروة الدولة، وكانت المعادن الثمينة هي الثروة الأساس بالنسبة إليهم (متر).

"الزمن مثل الفسحة". إنه شكل مجرد للحساسية، أو هو فعل الخدس، وهو الخسوس غير الخسوس (258)، ترجمة م. غانديلياك. منشورات غاليمار، 1970. ص 247. وكنت قد اقترحت قراءة هذه الفقرة في كتاب "هوامش الفلسفة"، منشورات مينيوي، 1972، ص 94).

طاولة البضاعة، الكلب العنيد، ولتذكر، إن الرأس الخشبي يواجه كل البضائع الأخرى. ولذا، فقد كان السوق جهة، جهة بين الجهات، وكان مجابهة. ولقد يعني هذا أن البضائع تواجه البضائع الأخرى، وأن هذه الأطياف العنيدة تتاجر فيما بينها. وأنها تفعل ذلك ليس بمفردها رأساً برأس فقط. فهذا ما يجعلها ترقص. وهذا هو الظاهر. ولكن إذا كانت "السمة الصوفية" للبضاعة، وإذا كانت "السمة اللغزية" لانتاج العمل بوصفه بضاعة تلد من "الشكل الاجتماعي" للعمل، فيجب أيضاً تحليل ما لهذه الصيرورة من لغز خفي أو سر. فهذا هو سر الشكل البضائعي. ذلك لأن السر يقوم على "الالتباس". وهذه الكلمة لماركس. وهي تقودنا إلى بعض الحيكات المسرحية: حيلة آلية أو خطأ يخص الشخص، تكرار لمداخلية دينية قام بها ملقن، كلام فلقن، تبديل للممثلين أو للأشخاص. وإن الالتباس المسرحي هنا يقوم على لعب للمرأة غير طبيعي. فتمة امرأة، وإن شكل البضاعة هو أيضاً هذه المرأة. ولكنها فجأة لم تعد تؤدي دورها، كما لو أنها لم تعد ترجع الصورة المنتظرة. فهؤلاء الذين "يبحثون عن أنفسهم قد ضلّوا السبيل فيها فلا يوجدون. فالبشر لم يعودوا يعرفون فيها السمة "الاجتماعية" لـ "عملهم الخاص". ولقد يعني هذا لو أنهم يتحولون بدورهم أشباحاً. وإن الأمر الخاص بالأطياف، كما هو الحال بالنسبة إلى مصاصي الدماء

"Vampires" (1)، هو أنها محرومة من الصورة المرآوية، الحقيقية، الصورة المرآوية الجيدة (ولكن من هو الذي ليس محروماً منها؟). بأي شيء نعرف الشبح؟ إننا نعرفه بما لا يعرف به نفسه في المرآة. وإن هذا يجري في تجارة البضائع فيما بينها. فهذه الأشباح التي هي البضائع تحول المنتجين الإنسانيين إلى أشباح. وإن كل هذه الصيرورة المسرحية (المرئية، والتأملية، ولكن أيضاً البصرية) تستخدم أثر المرآة الملعونة: فإذا كانت هذه لا ترجع الانعكاس الجيد، وإذا كانت تحول إلى شبح، فهذا لأنها تطبع أولاً. وبهذا يكون لغز الشكل- البضاعة الناتج عن الشكل الاجتماعي، هو الطريقة العجيبة التي تبعث بها هذه المرآة الصورة، وذلك عندما نعتقد أنها تعكس للبشر صورة "السمات الاجتماعية لعملهم الخاص": إنها تعكس مثل هذه "الصورة" وهي تطبعها. وفجأة، نرى حقيقتها، إنها تظهر وهي تخفي، وتعكس هذه السمات بوصفها سمات "موضوعية" مسجلة مباشرة في متوج العمل بوصفها "الخواص الاجتماعية الطبيعية لهذه الأشياء". وتصبح منذئذ الصورة المرسلّة (المشوهة، الموضوعية، المطبّعة) صورة للعلاقة الاجتماعية بين البضائع، بين هذه "المواد" الموحى إليها، المستقلة، والآلية التلقائية. والتي هي الطاولات الدائرية. ويصبح المرآوي هو التظيف بدءاً من عتبة هذا التطبيع الموضوعي: "وهكذا، فإنها ترسل إليهم صورة العلاقة الاجتماعية للمنتجين في العمل الكلي. بوصفها علاقة اجتماعية موجودة خارجاً عنهم، وقائمة بين المواد. وإن هذا

1- يشير صامويل فيبر خلال قراءة رائعة لـ *سجلد العزن* إلى سمة مصانص الدماء هذه الخاصة برأس المال، وإلى هذا الوحش الحي، والداخل تحديداً في علاقة مع المنطق الطيفي للوثن. CF, Unwrapping Balzar, A Reading of. "La peau de chagrin" University of Toronto Press, 1979, P 86 خاصة الهوامش 1، 2، 3 المخصصة لماركس وبالزك.

الليس هو الذي يجعل منتوجات العمل تصبح بضاعة، وأشياء محسوسة متجاوزة للمحسوس، كما يجعل منها أشياء اجتماعية" (1).

بالنسبة إلى الشيء، كما هو الحال بالنسبة إلى التشغيل في علاقته بالزمن، فإن المنحى الاجتماعي، والضرورة الاجتماعية تمر عبر هذا التظيف. وإن الاستباحي* الذي يحاول ماركس أن يصفه هنا، أي ذلك الذي سيفتح قضية عبادة الأشياء المسحورة والأديان، إنما يكون هو عنصر هذه الضرورة الاجتماعية والشبحية: في الوقت نفسه، وفي آن معاً. وإذا تابع ماركس قياسه البصري، يسلم، بالتأكيد وبالطريقة نفسها، بأن الانطباع الضوئي الذي يتركه الشيء على العصب البصري يهب نفسه أيضاً مثل شكل موضوعي أمام العين، وخارجاً عنه، ولا يكون ذلك بوصفه استثارة للعصب البصري. ويقول أيضاً، ولكن هنا، في الإدراك البصري، ثمة ضوء بالفعل. وهو يذهب من شيء ما، المادة الخارجية، إلى شيء آخر، العين: "علاقة مادية بين أشياء مادية". ولكن الشكل-البضاعة وعلاقة قيمة المنتجات للعمل الذي تتمثل فيه، لعلاقة له لا مع "طبيعته المادية" ولا مع "العلاقات الشئية" (المادية) التي تنشق منه. "وإن العلاقة الاجتماعية فقط التي حددها البشر أنفسهم هي التي تأخذ بالنسبة إليهم الشكل الاستباحي لعلاقة بين الأشياء". هذا هو الاستيهام لتجارة بين الأشياء البضائع، في السوق أو في الساحة العامة. وعندما يبدو أن بضاعة ما قد دخلت في علاقة، وتحدثت، وتكلمت، وفاوضت مع بضاعة أخرى، فقد رأينا بأنها تتناسب في وقت واحد مع تطبيع لتحالف إنساني، وعمل موضوعي في الأشياء،

1- رأس المذ. مرجع سابق. ص 82 - 83

*- استباح: فن إظهار الإنسان في قاعة مظلمة بمساعدة خدع بصرية (متر).

ومع تغير، تغير وتحول لمادة الشيء الذي أصبح بضاعة، وللطاولة الخشبية عندما تدخل إلى المسرح بوصفها قيمة تبادلية وليس بوصفها قيمة استعمالية. ذلك لأن البضائع، كما سيتكلم ماركس، لا تمشي وحدها. وإنها لا تذهب بنفسها إلى السوق لكي تلتقي بضائع أخرى. وتصدر هذه التجارة بين الأشياء عن الإستباح. وبهذا، يستجيب الاستقلال المعطى للبضائع لإسقاط إنساني الشكل. وإن هذا ليلهم البضائع، وينفخ الروح فيها، الروح الإنسانية، روح الكلمة وروح الإرادة.

آ- روح الكلمة أولاً، ولكن ماذا ستقول هذه الكلمة؟. وماذا سيقول هذا الشخص، وهذا الممثل، وهذه الشخصية؟. "وإذا كانت البضائع تستطيع أن تتكلم، فإنها ستقول: تستطيع قيمتنا الاستعمالية أن تشغل اهتمام البشر. ولكننا بوصفنا أشياء، فإنها لن تنظر إلينا. وإن ما يعود إلينا من نظرنا إلى الشيء، إنما هو قيمتنا. فالتجارة التي نتعهدها بما هي أشياء بضائع لتظهر هذا بما فيه الكفاية. وإننا لن نحيل بعضها إلى بعض إلا بوصفها قيمياً للتبادل" (1). ولذا فإننا نرى أن هذه البراعة البلاغية إنما هي براعة سحيقة. وسيذهب ماركس في أقرب وقت إلى الادعاء بأن الاقتصاد يفكر أو يعيد انتاج هذه الكلمة الخيالية بسداجة أو الطيفية للبضاعة، وأنه سيرك نفسه يعمق بوساطتها: إنه "يتكلم" من عمق أعماق روح البضائع" ولكن ماركس إذ يقول "لو أن البضائع تستطيع أن تتكلم"، فإنه يقصد أنها لا تستطيع أن تتكلم. غير أنه يجعلها تتكلم (مثل الاقتصادي الذي يتهمه) ولكنه يفعل ذلك لكي يجعلها تقول، على القيص من ذلك،

إنها لا تتكلم أو لا تقيم تجارة فيما بينها إلا لأنها تتكلم. وأما فيما يخصها على كل حال، فسطيع على الأقل أن نعيها الكلام. وسواء تكلمت، أم استعارت الكلام، أم كانت قيمة تبادلية، فإن هذا يعني هنا الشيء نفسه. ذلك لأن الذي لا يتكلم إنما هي القيم الاستعمالية. فهي بهذا الخصوص لا تنظر ولا تهتم بالضائع - وهذا ما يبدو أنها تقول. وفي هذه الحركة من حركات تخيل الكلام، ولكن الكلام الذي نفسه لكي يقول "أنا، البضاعة، أنا أتكلم"، فإن ماركس يريد أن يعطي درساً للإقتصاديين الذي يعتقدون (ولكن ألم يفعل ذلك أيضاً؟) بأنه يكفي أن تقول البضاعة "أنا، أنا أتكلم" لكي يرى هذا صحيحاً، ولكي تكون لها روح، روح عميقة، خاصة بها. وإنما للامس هنا مكاناً حيث اختلاف الصورة بين تكلم وقال "إني أكنه" لم يعد يعمل. فهل ثمة ضوضاء كثيرة من أجل لأشيء؟ إن ماركس لينقل مباشرة بعد مسرحية شكسبير، محدثاً استعمالاً معوجاً بين الخط (المصادفة أو القدر) وبين الطبيعة (القانون، الضرورة، التاريخ، الثقافة): "أن تكون جيداً إزاء الناس، فهذه هي هبة الخط، ولكن أن تكتب وتقرأ فذلك يحصل بالطبيعة". (1).

ب- روح الإرادة بعد ذلك. وما أن البضائع لا تمشي لكي تذهب بإرادتها وعفويتها إلى السوق، فإن "حراسها" و"ملاكها" يتظاهرون بأنهم يسكنون هذه الأشياء. والفارق بين الفعلين habiter (يسكن) و hanter (خالط، عاشق، تردد علي، لاحق، لازم، وسوس) يدق هنا عن الإدراك أكثر من أي وقت مضى. فالشخص يأخذ كيانه الشخصي إذ يترك نفسه يعاشرها الأثر نفسه للوسوسة الموضوعية التي تنتج حين تسكن الشيء، إذا أمكننا أن نقول ذلك.

1- المرجع السابق . ص 95.

فالشخص (الحارس أو مالك الشيء) تخالطه، في المقابل، وبشكل تكوييني، الوسوسة التي تُنتج في الشيء، إذ تُسكن فيه كلامها وإرادتها مثل السكان. ويُفتح خطاب رأس المال عن "سيرورة التبادل" كما يفتح خطاب عن الوسوسة -وعن القوانين وانعكاسها:

"لاستطيع البضائع أن تذهب بذاتها إلى السوق، كما لا تستطيع أن تتبادل بذاتها فيما بينها [...] ولذا يجب على حراس البضائع أن يتصرفوا إزاء بعضهم بوصفهم أشخاصاً تسكن إرادتهم في هذه الأشياء: بحيث أن كل واحد إذ يتنازل عن بضاعته الخاصة، فإنه لن يمتلك بضاعة الآخر إلا بالاتفاق مع إرادته. ولقد يعين هذا إذن، أن ذلك يتم بمساعدة فعل إرادي مشترك بين الإثنين"(1).

ولقد استخلص ماركس نظرية كاملة للشكل القانوني للميثاق، ولليمين، وللعقد، و "نالأقنعة الاقتصادية" التي يغطي بها الأشخاص، والتي لاتصور إلا "تشخيص العلاقات الاقتصادية".

وإن هذا الوصف للسيرورة الاستيهامية الشعرية أو الاستباحية سيشكل المقدمة المنطقية للخطاب حول عبادة الأشياء المسحورة، وذلك ضمن القياس مع "العام الديني"(2).

1- المرجع السابق، ص 96. وبما أن ماركس كان هو نفسه، خلافاً لشكسبير، مفكراً من مفكري الميثاق واليمين، فمنحيل إلى منيقله بسخرية عن اليمين في الإيديولوجيا الألمانية. ص 186.

2- مهما كانت الطريقة التي نؤول فيها هذا المسار، فإنها تصعد على الأقل إلى ما يقوله المخطوط الثالث لعام 1844 عن الموت والمعاني، وذلك بشكل نصيح فيه المعاني "متطورات" في ممارستها نفسها، فتُنزِل الإحساس بهذا، والمحسوس، وتجمع بهذا مقدماً كل التعارضات بين "المنحى الذاتي والمنحى الموضوعي، بين الروحية وبين المادية، بين الإيجابية والسلبية". ولقد فكر ماركس حينئذ، ويبدو لي أنه لم يقطع قط عن التفكير بأن هذه التعارضات، التي يتعذر حلها علي فلسفة لاتخاذ علي عاتقها سوى مهمة نظرية، إنما هي أو يجب أن تكون منبثقة عن حالة المجتمع وعن الممارسة الاجتماعية. انظر "مخطوط 1844"، ترجمة E. Bottigelli، منشورات Sociales، ص 90 ومما بعدها.

ولكن قيل أن نعود إليه، فلنقم ببعض الخطوات إلى الوراء ولنصنع بعض الأسئلة. وثمة سؤالان على الأقل.

أولاً : إذا كان ما يجلل رأس المال هنا ليس هو فقط شبحية الشكل - البضاعة، ولكن شبحية الرابطة الاجتماعية، وطيفتها في المقابل، وذلك عن طريق التفكير المشوش، فماذا نفكر (استذكاريًا أيضاً) بالسخرية الدامية التي عامل بها ماركس ستيرنر عندما تجرأ هذا فتكلم عن الصيرورة شبحاً بالنسبة إلى الإنسان ذاته وبالنسبة إليه نفسه؟. بالنسبة إلى الإنسان الذي يخاف من شبحه الخاص خوفاً مكوناً من التصور الذي صاغه عن نفسه، وإذن عن كل تاريخه بوصفه إنساناً؟. هل ثمة واحد يخيف نفسه فيصنع فيه ذاته، محدثاً الخوف نفسه الذي يستلهمه؟. وهل تاريخه يشبه تاريخ حداده وعمله، الحداد على نفسه، الحداد الذي يحمله مباشرة عن الخاص الإنساني؟. وعندما يصف ماركس شبحية طاولة الخشب، وذلك الشبح الذي ينسل أشباحاً ويلدها من رأسه في رأسه، خارجاً عنه وفيه، وانطلاقاً منه بالذات، بأي تفكير يعيد انتاج لغة ستيرنر حرفياً، ستيرنر الذي يستشهد به هو نفسه في الإيديولوجيا الألمانية، ويعيد ما استشهد به ضد مؤلفه على نحو ما، أي ضد مُتهم يرى نفسه متهماً بتهمة كان هو نفسه قد أنشأها (فبعد أن وجد في مواجهته عالماً ليس هو عالم هلوساته، عالماً من الأشباح، فإن مراهق الصفحة 20، لما كان فريسة للبهتان فقد رأى الكائنات الأخرى التي ولدت من رأسه الخاص "تتجاوز رأسه وهي باقية في رأسه")؟(1).

يمكن لهذا السؤال أن يتطور إلى ما لانهاية. فلنوقف

سباقه أو فلنتبع سباق بدل آخر.

1- الإيديولوجيا الألمانية، ص 184.

ثانياً: أن نقول الشيء نفسه، مثلاً دخلت الطاولة الخشبية إلى المسرح بوصفها بضاعة، بعد أن لم تكن سوى شيء عادي في قيمتها الاستعمالية، فإن هذا يعني إعطاء أصل للخطبة الشبكية. ويدو أن ماركس كان يقصد بأن القيمة الاستعمالية سليمة. فقد ظلت كما هي، قيمة استعمالية، متطابقة مع ذاتها. وأن الاستباح، مثله مثل رأس المال، سيبدأ مع القيمة الاستعمالية ومع الشكل - البضاعة. وحينئذ فقط يدخل الشبح إلى المسرح. وإنه، كما يرى ماركس، لم يكن هنا من قبل. لم يكن هنا لكي يحالط القيمة الاستعمالية. ولكن من أين يأتي اليقين الخاص بالمرحلة السابقة، مرحلة هذه القيمة الاستعمالية المزعومة، هذه القيمة المجردة من كل ما يصنع القيمة التبادلية والشكل - البضاعة؟. وما الذي يجعلنا نطمئن إلى هذا التمييز؟. فليس المقصود هنا أن نكرر وجود القيمة الاستعمالية أو ضرورة الإحالة إليها. ولكن المقصود هو الشك بنقائنها الدقيق. فإذا لم يكن هذا متوفراً، فيجب القول حينئذ إن الاستباح قد بدأ قبل القيمة التبادلية المزعومة، في عتبة قيمة القيمة عموماً، أو إن الشكل - البضاعة قد بدأ قبل الشكل - البضاعة، أي إنه نفسه قد بدأ قبل نفسه بالذات. فالقيمة الاستعمالية المزعومة للشيء الخسوس العادي المزعوم، إنما هي خشب الطاولة الخشبية، التي يفترض ماركس أنها لم تبدأ "العمل" بعد. وقد كان يجب على شكلها نفسه، شكلها الذي يخبر بها، ويعدها على الأقل للتكرار، وللإبدال، وللإبدال، وللقيمة أن يمهّد لثالثية تسمح بمطابقته من خلال تكرارات ممكنة بوصفه الشيء ذاته. وإذا كان لا يوجد استعمال مجرد، فإنه لا يوجد أيضاً أي قيمة استعمالية سوى إمكانية التبادل والاتجار (مهما كان الاسم الذي نناديها به، والمعنى نفسه، والقيمة، والثقافة، والفكر، والدلالة، والعالم،

والعلاقة مع الآخر، وأيضاً الشكل البسيط وأثر الآخر). وإن هذه الإمكانية لن تسجل مقدماً خارج الاستعمال وخارج الإنسانية. وهذا معنى فائض لا يختزل إلى غير المفيد. وإن الرسالة هي كذلك. وهذا يعني أنها موجهة إلى بقائهم (وإننا لنقول هذا على كل حال، لو أننا التزمنا بالكلام في سياق آخر عن القيمة التبادلية: إنها أيضاً مسجلة وفائضة بوساطة وعد بالعطاء بعيداً عن التبادل. وقد يوقف التعادل التجاري العمل بطريقة من الطرق، أو قد يجعل العمل، الذي تبدو أنها تتدرب عليه، آلياً. غير أن النعمة الموعودة، إنما تكون بعيداً عن القيمة نفسها، وعن الاستعمال والتبادل. وإلا يكن ذلك، فهي معطاة. ولكنها لن ترسل إطلاقاً إلى العمل).

ومنذئذ. تصبح القيمة، من غير أن تختفي، نوعاً من الخد، كما تصبح رابطة للمتصور - الخد، ولبدائية مجردة لاستطيع أي مادة، ويجب أن لا تستطيع، التطابق معها. وإنه لمن الواجب إذن تعقيدها في إطار نظرية عامة لرأس المال. وإننا لنقف هنا على نتيجة واحدة من بين عدد كبير من النتائج الأخرى الممكنة: إن رأس المال، إذا كان يحتفظ هو نفسه ببعض قيم الاستعمال، (أي أنه يسمح بتوجيه تحليل خاص بسيرورة "الاستثباح" انطلاقاً من الأصل التخيلي نفسه أو المثالي، أي الذي ظهرت فيه الشبحية مسبقاً)، فإن هذا المتصور - الخد للقيمة الاستعمالية إنما يكون ملوثاً بشكل مسبق، أي مشغولاً مسبقاً، إذ يسكنه آخره ويخالطه، لابل الذي سيلد في الرأس الخشبي للطاولة، أي الشكل - البضاعة وعمله الشبحي. وليس الشكل - البضاعة هو القيمة

الاستعمالية بكل تأكيد. ولذا يجب أن نثبت ذلك لماركس، كما يجب أن نأخذ السلطة التحليلية التي يمنحها لنا هذا التمييز في الحسبان. ولكنه إذا لم يكن كذلك حالياً، وحتى إذا لم يكن فيها حاضراً حضوراً فعلياً، فإنه مع ذلك يؤثر مقدماً في القيمة الاستعمالية للطاولة الخشبية. فهو يؤثر فيها ويلبسها الحداد مقدماً، تماماً مثل الشبح الذي سيصبحه، ولكن هاهنا تبدأ المخالطة بالضغط، كما يبدأ زمنها، والفارقة الزمانية لحضورها، ولكائنها القوائم "خارج الوصل" فالفعل "خالط" لا يعني الكينونة حاضراً. ولذا يجب إدخال المخالطة في بناء المتصور نفسه. وهذا ما نسميه هنا المخالطة. وإن الأنطولوجيا لن تعترض إلا من خلال حركة تعزيمية. ذلك لأن الأنطولوجيا إنما هي تعزيم.

تُسجل "السمة الصوفية" للبضاعة قبل أن تُسجل، وإنها تُرسم قبل أن تُكتب بكل الحروف على الجبين أو على شاشة البضاعة. فكل شيء يبدأ قبل أن يبدأ. وماركس يريد أن يعلم كما يريد أن يُعلم أين وفي أي وقت محدد، وفي أي لحظة يدخل الشبح إلى المسرح. وإن هذه لطريقة من طرق التعزيم، وصورة من صور الاحتفاظ به مجزأ: قبل هذا الحد لم يكن هنا، فقد كان من غير سلطة. ولكننا، على العكس، نشير إلى أن الشبح، قبل مباغته هذه اللحظة مسرحياً، وقبل "ما أن تدخل القيمة الاستعمالية إلى المسرح بوصفها بضاعة، فإنها تتحول إلى شيء محسوس متجاوز للمحسوس"، كان قد صنع ظهوره، من غير أن يظهر شخصياً، بالطبع وبالتحديد، ولكنه صنع ذلك حين حفر التكرار من قبل في القيمة الاستعمالية، وفي عناد خشب الطاولة العنيد، (إذن الإبدال، وقابلية المبادلة، والتكرارية، وضيق الفرادة بوصفها

تجربة للفرادة نفسها، وإمكان رأس المال) الذي من غيره لن يتحدد استعمال أبداً. وليست هذه المخالطة (الوسوسة) فرضية تجريبية. غير أننا من غيرها لن نستطيع شيئاً حتى صياغة متصور القيمة الاستعمالية، ولن نستطيع حتى صياغة القيمة عمومياً، ولا أن نبلغ مهما كانت المادة، ولا أن نحدد أي طاولة، ولا حتى طاولة من خشب، سواء كانت مفيدة أم قابلة للبيع، ولا أي طاولة للأصناف. ولا أي طاولة للوصايا. وإننا لن نستطيع أيضاً، وذلك كما فعل ماركس، أن نعتقد بما فيه الكفاية، ولا أن نقسم متصور القيمة الاستعمالية أو أن نجزأه، ولذا كر مثلاً بهذه البديهية: تكون القيمة الاستعمالية الأولى قيمة تبادلية (1)، بالنسبة إلى مالكيها الأول المفترض، وبالنسبة إلى الإنسان الذي يحملها إلى السوق، بوصفها قيمة استعمالية موجهة إلى الآخرين. "وهكذا، يجب على البضائع أن تحقق نفسها قيماً قبل أن تستطيع أن تحقق نفسها بوصفها قيماً استعمالية" (المرجع السابق). وعلى العكس، فإن هذا هو الذي يجعل التسلسل التعاقبي دائرياً ويحول التمييز إلى علاقة تضمينية مشتركة: "ويجب عليها (البضائع) من جهة أخرى، أن تكون مثبته" بوصفها قيماً استعمالية قبل أن تستطيع أن تحقق نفسها بوصفها قيماً (المرجع السابق. ص 98). وحتى إذا كان تحول هذه البضاعة إلى قيمة استعمالية، وتحول أخرى إلى مال، يسجل نقطة توقف مستقلة، وركود الدم في الدورة، فإن الدورة تبقى سيرورة غير متناهية. وإذا كانت الدورة الكلية M-A-M "سلسلة من غير بداية ولانهاية"، كما يذكر بذلك باخاج "نقد الاقتصاد السياسي" (2)، فذلك لأن التحول يكون ممكناً بالنسبة إلى كل الاتجاهات بين قيمة

1- رأس المال. المرجع السابق. ص 97.

2- نقد الاقتصاد السياسي (1859). المرجع السابق ص 349.

الاستعمال، والبضاعة، والمال. وإن هذا ليكون من غير أن نحسب بأن قيمة الاستعمال للبضاعة - المال "تضاعف" هي نفسها؛ يمكننا أن نضع بدل الأسنان الطبيعية أسناناً صناعية من الذهب، ولكن هذه قيمة استعمالية أخرى غير تلك التي يسميها ماركس "القيمة الاستعمالية الشكلية"، والتي تتعلق بالوظيفة الاجتماعية الخاصة بالمال. (1)

إن كل قيمة استعمالية بما أنها موسومة بهذه الإمكانية لخدمة قيمة استعمالية أخرى، أو للخدمة مرة أخرى، فإن هذه الغيرية، أو هذه التكرارية، لتقطعها مسبقاً في سوق التبادلات (والتي هي دائماً تعادلات بين لامتعادلين، وتفترض بالطبع تحالفاً مضاعفاً تكلمنا عنه فيما سبق). وتكون القيمة الاستعمالية، في تكراريتها الأصلية، موعودة مقدماً، للمقايضة، وبعيداً عن المقايضة. فهي مسقطه على سوق التبادلات مقدماً. وليس هذا شراً فقط، وإن كان هذا مغامرة تضيع فيها روح المرء في البضاعة. فلقد ولدت البضاعة "صلفة"، ذلك لأنها تمحو الفوارق، ولكنها إذا كانت موطأة خلقياً، وإذا كانت "منذ الولادة مسوية صلفة عظمى". فإن هذا الصلف الأصلي ليعود مسبقاً في القيمة الاستعمالية. وفي الرأس الخشبي لهذا الكلب المنتصب، مثل الطاولة. على قوائم الأربعة. ويمكننا أن نقول عن الطاولة ما قاله ماركس عن البضاعة. فكما أنها البضاعة التي ستصبحها، وإنها كذلك مقدماً، فإن الصلف ليتعهر من قبل، وإنه "ليكون دائماً على أهبة أن يبادل ليس روحه فقط، ولكن جسده أيضاً مع أي واحد آخر، وإن هذا الأخير سيكون لابساً زياً غريباً أكثر بشاعة من لباس ماريتون".

1- رانس المثلّان. ص 102.

وإن ماركس إذ يفكر بهذه الدعارة الأصلية، يجب أن يستشهد بتمون داتينيز ولعنته البوية كما نذكر. ولكن يجب أن نقول إنه إذا كانت البضاعة تفسد (الفن، والفلسفة، والدين، والأخلاق، والقانون، وذلك عندما تصبح قيمهم قيماً تجارية)، فذلك لأن الضرورة - البضاعة قد أكدت من قبل القيمة التي وضعتها موضع الخطر. ونضرب على هذا مثلاً: إذا كان عمل من الأعمال الفنية يستطيع أن يصبح أيضاً بضاعة، وإذا بدت هذه الضرورة قدرية، فذلك أيضاً لأن البضاعة كانت قد بدأت في إنجاز مبدأ الفن بصورة أو بأخرى.

ولم يكن الأمر قضية نقدية، إنه بالأحرى تفكيك للحدود النقدية، للحدود المطمئنة التي تضمن الممارسة الضرورية والشرعية للتساؤل النقدي. وليس مثل هذا التفكيك نقداً للنقد، وذلك التضاعف النموذجي للإيديولوجيا الألمانية الما بعد-كتنية. وإن هذا ليكون خاصة لأنها لا تؤدي بالضرورة إلى الاستباح العام، الذي يصبح فيه كل شيء لا على التعيين بضاعة، وذلك في إطار تعادل الأسعار. وخاصة أن متصور الشكل - البضاعة أو قيمة التبادل، كما اقترحناها هنا وهناك، لا ترى نفسها متأثرة بالعدوى الفائضة نفسها. وإذا لم يكن للرسملة حد دقيق، فذلك لأنها تحدث فيضاتها. ولكن منذ اللحظة التي لاتدع فيها حدود الاستباح نفسها للمراقبة، أو لاتدع فيها نفسها ليخصصها التعارض القائم بين الحضور والغياب، بين الفعالية وعدمها، بين المحسوس والمتجاوز للمحسوس، فثمة مقارنة أخرى للفوارق يجب أن تبني (تصورياً وواقعياً) الحقل الذي أعيد فتحه هكذا. وإن هذا المنطق الآخر، بعيداً عن محو الفوارق والتحديدات التحليلية، ليستدعي متصورات

أخرى. وإنما نستطيع أن نأمل بإعادة تسجيل أكثر رهافة ودقة. وإنه وحده ليستطيع على كل حال أن يدعو إلى إعادة هذا البناء الذي لا يتوقف، كم يستطيع أن يدعو أيضاً إلى تقديم النقد. وسيؤثر هذا التحديد في الخطاب عن الدين، والإيديولوجيا، وعادة الأشياء المسحورة. ولكن يجب على المرء أن يعلم أن الشبح هنا، وإن كان قائماً في افتتاحية الوعد أو الانتظار، قبل ظهوره الأول: فهذا الظهور قد تم الإعلان عنه، ولقد كان ثانياً منذ المرة الأولى. فمرتان في وقت واحد، إن هذا لتكرار أصلي، واحتمال لا يحتزل هذه الفسحة وهذا الزمن. ولهذا يجب التفكير بلفظ "المرة" بشكل آخر، أو يجب أن يُفكر بتاريخ حصول الحدث. وأيضاً، من جديد: لي "أهذا هو الشيء الذي ظهر مرة أخرى هذه الليلة؟".

هل يوجد إذن تعزيز في افتتاحية رأس المال؟ وبدءاً من رفع الستار على رفع الستار؟ ومنذ الفصل الأول لكتابه الأول؟ إن هذا التعزيز للمقدمة المنطقية، وإن بدا موجوداً بالقوة، واحتمالياً، هل طور قوة كافية لكي يوقع على منطق هذا الكتاب الكبير ويختتمه؟ وهل كان بإمكان الاحتفال التعزيمي أن يؤكد مجرى خطاب نقدي هائل؟ وهل كان بإمكانه أن يصطحبه، ويتبعه أو أن يسبقه في السر كما لو كان ظله، مثل بقاء ضروري، وإذا استطعنا القول فمثل بقاء حيوي، ومكتسب مقدماً؟ وهل كان بقاء موروثاً منذ الأصل. ولكن صار فيما بعد موروثاً في كل لحظة؟ ثم أفلا يشكل هذا البقاء التعزيمي جزءاً لا يمحى من الوعد الثوري؟ ومن الأمر أو من القسم الذي يحرك رأس المال؟.

يجب أن لا ننسى أن كل ما قرأناه فيه، إنما كان وجهة نظر ماركس في الهذيان المتساهل. كما كان خطابه عن جنون متجه

إلى نهايته، كما يرى، وعن تجسيد عام لعمل إنساني مجرد، لانزال ترجمه، ولكن بالنسبة إلى زمن محدد، في لغة الجنون، وفي هذيان التعبير (1). فماركس يعلن، أنه يجب، وسنستطع، ويجب. أن نستطيع وضع نهاية هذا الذي يظهر "تحت هذا الشكل الهاذي". وسنرى نهاية هذا الهذيان وهذه الأشباح. وإن هذا هو ما يفكر ماركس به عياناً. ويجب أن يكون ذلك كذلك، لأن هذه الأشباح ترتبط بتصنيفات الاقتصاد البرجوازي.

فهل المقصود هو هذا الهذيان؟ وهذه الأشباح؟ أم أن المقصود هو الطيفية عموماً؟ وإن هذا هو كل سؤالنا تقريباً، وكل حذرنا. فنحن لا نعرف إذا كان ماركس يفكر بالانتهاء من الأشباح عموماً، ولا نعرف إذا ما كان يريد فعله، وذلك عندما يعلن من غير لبس بأن هذا الشبح الذي جعل كتاب رأس المال منه موضوعه، إنما هو أثر فقط من آثار الاقتصاد التجاري، وأنه بوصفه هكذا، يجب عليه، وسيتوجب عليه أن يختفي مع أشكال انتاجية أخرى: "إن هذا الجنس من الأشكال تحديداً [الهاذية، كما قال ماركس] هي التي تكون تصنيفات الاقتصاد البرجوازي. وإنها لأشكال من الفكر لها صحتها الاجتماعية، وإذن لها موضوعية بالنسبة إلى علاقات الانتاج لهذه الطريقة من الانتاج الاجتماعي التاريخي المحدد، والذي هو الانتاج التجاري. وإذا هربنا إذن نحو أشكال أخرى من الانتاج، فسنرى فوراً اختفاء كل تصوف العالم من البضاعة، وكل السحر الذي يغطي بضباب شبحي انتاج العمل الذي أنجز على أساس انتاج البضاعة".

1- المرجع السابق ص 87

إن الترجمة الحديثة التي استشهدنا بها للتعبير "ضباب
سحي"، لتسجل جيداً المرجع الحرفي إلى الشبح، هنا حيث تمحوه
كل الترجمات السابقة بانتظام(1).

ويجب أن نلاحظ أيضاً المباشرة الفورية، التي يريد فيها ماركس أن
يعتقد على الأقل، أو يريد أن يجعلنا نعتقد بأن التصوف، والسحر،
والشبح سيختفون: إنهم سيتبخرون، وفي الحقيقة، إنهم
سيبدون كم يرى، بسهولة سحرية. تماماً كما لو أنهم جاؤوا في
اللحظة نفسها التي نرى فيها نهاية الانتاج التجاري. ولنفرض أيضاً
مع ماركس بأن هذا الانتاج لم تكن له قط نهاية ممكنة. فماركس
يقول بتحديد: "ما إن"، "عندما"، "إنه"، كما هي الحال دائماً، ليتكلم
عن الاختفاء المقبل للشبح، وعن الوثن، وعن الدين بوصفهم
ظهورات غيمية. فكل شيء مغطى بالضباب، وكل شيء مغلف
بالغيوم. بدءاً بالحقيقة. غيم في الليل البارد، منظر أو مشهد من
مشاهد هملت حال ظهور الشبح: (إنه منتصف الليلة الفائتة،
حيث البرد القارص والظلام لولا النور الباهت للنجوم).

حتى ولو افتح كتاب رأس المال هكذا بمشهد عظيم
من مشاهد التعزيم. ويزاد من الرقعة. فإن هذه المرحلة التقديرية لن
تهدم لإطلاقاً. وإنها لن تزول خطوة. وإنها لن تلغي على الأقل كل
شيء من تطورها، ومن تدشينها. والسبب لأننا نراها هنا أن الفكر

1 لقد تتبع هذه الملاحظة في الترجمة العربية لكتاب رأس المال (الجزء
الأول - منشورات دار التقدم، موسكو، 1985، ص 113). فوجدنا أنها
لم تحذف هذا التعبير، ولكنها نقلته بطريقة أخرى، مقربة للنص الذي
اعتمد عليه ديريسدا. إننا نجد في الترجمة العربية الأشباح التي تضيب.
وربما تكون هذه ترجمة غير جيدة، ولكنها لا تمحو هذا التعبير. (متر).

لن يأتي مطلقاً على نهاية الغريزة الجنسية التعزيمية. ذلك لأنه سينقاد إليها بالأحرى. فأن يقسم المرء أو أن يُعزَم، أفلا يكون هذا حظه وقدره، بمقدار ما يكون هذا حده؟. وعطاء نهايته؟ ألم يكن لنهايته اختيار آخر سوى أن يختار بين عدد من التعزيمات؟. إن السؤال نفسه، السؤال الأكثر أنطولوجية والأكثر نقداً والأكثر مخاطرة من كل الأسئلة، ذلك هو الذي نعلم أنه مازال يحمي نفسه. فصياعته نفسها تقيم الحواجز أو تحفر الخنادق. وإنها لتحيط نفسها بالمحركات، وتضاعف كوى الرمي. وإنها نادراً ما تتقدم بحمد ضائع. فصياعتها تستخدم بشكل سحري، وشعائري، واستحوادي صيغاً تمثل في بعض المرات إجراءات تعزيمية. وإنها لتسم أرضها إذ تمتلك فيها حياً وحراساً بمعزل عن الترس الذي يحول الآثار الشريرة. ولذا، فإن الإشكالية نفسها لتسهر على الإنكار والتعزيم وتمثل الإشكالية ترساً ولأمة، وإننا لنلج على هذا، كما تمثل سوراً بمقدار ما هي مهمة للتحقيق الذي سيأتي). وإن الإشكالية النقدية لتتابع قتالها ضد الأشباح. وإنها لتخاف كما لو أنها تخاف من نفسها.

إن هذه الأسئلة مطروحة، أو هي معلقة بالأحرى. إننا ربما نستطيع أن نعود إلى ما يبدو أن كتاب رأس المال يريد قوله عن الوثن، وذلك في الفقرة نفسها، وتبعاً للمنطق ذاته. وإن المقصود أيضاً، يجب أن لانسى هذا، أن نبرهن أن لغز الوثن "المال" يترجم نفسه إلى وثن "البضعة" ما أن يصبح هذا مريضاً - ولكن ماركس يضيف بشكل غامض أيضاً، ما أن يصبح هذا مريضاً أو بدهياً إلى

درجة الانبهار التي تجعل المرء كفيفاً: الذي "يقلع العينين"، هكذا تقول الترجمة الفرنسية التي نحيل إليها هنا (1).*

وما دام هذا هكذا، فإننا نعلم أن الإحالة إلى عالم الدين تسمح وحدها بتفسير استقلال الإيديولوجيا، وتسمح إذن بتفسير فعاليتها الخاصة، وتضمينها في استعدادات ليست فقط ممهورة باستقلال ظاهري، ولكن في استعدادات آلية لاتذكر مصادفة بعناد طاولة الخشب. وبكشفنا للسمة "الصوفية" ولسر الشكل - البضاعة، فقد مهدنا للتيمة وللإيديولوجيا. فهما يقتسمان شرطاً مشتركاً من غير أن يحتزل الواحد في الآخر. وما دام الحال كذلك، فإن كتاب رأس المال يقول إن القياس الديني وحده، وإن "المنطقة السديمية لعالم الدين" وحدها لتستطيع أن تسمح بفهم الانتاج التيمي لهذا الشكل وآليته. وإن ماركس ليقدم ضرورة الالتفات نحو هذا القياس بوصفها نتيجة منطقية "للشكل الاستباحي" الذي جاء على تحليل مكونه. وإذا كانت العلاقة الموضوعية بين الأشياء (أي ما سميناه التجارة بين البضاعة) تمثل شكلاً استباحياً للعلاقة الاجتماعية بين البشر، فحينئذ يجب علينا أن نلجأ القياس الممكن الوحيد، قياس الدين: "إن العلاقة الاجتماعية التي حددها البشر بأنفسهم هي التي تأخذ وحدها هنا، بالنسبة إليهم الشكل الاستباحي لعلاقة بين الأشياء". والنتيجة هي: "أنه لكي يعثر المرء على قياس، فإنه يجب علينا أن نهرب نحو المناطق السديمية لعالم الدين" (2).

1- المرجع السابق ص 106.

2- المرجع السابق ص 106.

من غير المفيد أن نقول إنه لرهان هائل ذلك الذي تقيم عبادة الأشياء المسحورة في علاقتها مع الإيديولوجيا والدين. وسنجد في العبارات التي ستلي مباشرة أن استتباط عبادة الأشياء المسحورة يطبق على الإيديولوجيا وعلى استقلالها كما يطبق على آليتها:

إن منتجات العقل الإنساني في هذا العالم (عالم الدين) (منتجات الرأس، وأيضاً منتجات البشر، بالتساوق مع الرأس الخشبي للطاولة القادر على انتاج خرافات - في رأسه وخارج رأسه- وإذ ذاك، أي ما أن يستطيع شكلها أن يصبح مباشرة شكلاً -بضاعة-) تبدو صوراً مستقلة وممهوراة بحياة خاصة، ومقيمة لعلاقات بعضها مع بعض ومع البشر. (...) واني لأسمي هذا عبادة الأشياء المسحورة، أي تلك التي تنتمي إلى منتجات العمل منذ اللحظة التي تُنتجُ بوصفها بضاعة، وتكون، من هذا النطلق، غير مفترقة عن الانتاج التجاري. وإن هذه السمة الوثنية لعالم البضائع، إنما تصدر، كما برهن على ذلك تحليلنا السابق، عن السمة الاجتماعية الخاصة بالعمل الذي ينتج البضائع" (المرجع السابق).

وبقول آخر، إنه ما إن يوجد انتاج حتى توجد معه عبادة الأشياء المسحورة: مثالية، استقلال، آلية، تحول المادة إلى طاقة، التضمين الطيفي، عمل الجداد الذي يمتد معناه إلى كل عمل، إلى آخره. ويعتقد ماركس أن من واجبه أن يحدد هذا الامتداد بحدود الانتاج التجاري. وإن هذا ليمثل في نظرنا مبادرة تعزيمية كنا قد تكلمنا عنها في الأعلى، وإننا لتاركوا بخصوصها سؤالنا معلقاً.

ليس المتدين إذن ظاهرة إيديولوجية أو هو ليس انتاجاً شبحي بين انتاجات أخرى. فهو يعطي، من جهة، شكله الأصلي أو مثاله المرجعي، كما يعطي "قياسه" الأول لانتاج الشبح أو للاستيهام الإيديولوجي. وإن المتدين، من جهة أخرى (وإنه كذلك أولاً، ومن أجل السبب نفسه من غير ريب) يعطي شكلاً أيضاً. بالاشتراك مع المؤمن بعودة المسيح والأخروي، وإن كان هذا في الشكل غير المحدد بالضرورة، والفارغ، وانحدر، والجاف الذي نفضله هنا. لهذه "الروح" الماركسية الحررة، والتي نعيد تأكيد أوامرها هنا. السرية جداً أو التناقضة كما تبدوا. وإننا لنستطيع أن نلتزم هنا في هذه القصة العامة عن عبادة الأشياء المسحورة (1). يجب في عمل مستقبلتي من غير شك، ربطها بقضية الطيفية الشبحية. إذ لعننا نستطيع، على الرغم من التمهيد غير التام من كل جوانبه، أن نحاول محاصرة هذا الرهان في ثلاث وجهات نظر على الأقل:

- 1- ثمة شبحية عبادة الأشياء المسحورة بصورة عامة (2). فلقد حدد ماركس، قبل دخول القيمة التجارية وإيقاعية الطاولة الخشبية إلى المسرح، الانتاج التقيسي للعمل بوصفه موضوعية شبحية (3).

1 لقد استهواني في مكن خسر أن ألامس القصة، بشكل عام (انظر Galilee، 1974، ص.ص. 231، 149، 51 وما بعدها. وص 249 وما بعدها. وص 264 وما بعدها). وانظر عن العلاقة بين عبادة الأشياء المسحورة والإيديولوجيا ساره كوفمان "الآلة النصوية المظلمة للإيديولوجيا" منشورات غاليليه، 1974، وحصّة م سبق فصل "الطولة الدائرة" وما يأتي بعدها (ص 21). وانظر كذلك بيتر بايبر خمس دراسات عن العائدية التاريخية (بخصوص نظرية عبادة الأشياء المسحورة) ص 206 وما بعدها.

2 انظر انين باييز. المرجع السابق، ص 208 وما بعدها.

3- يأخذ الجسد الخاص بهذه الموضوعية الشبحية في صورة مدينته المحسوسة شكلاً، وإنه ليقص، ويتصب أو تحجر وإنه ليتلبس انطلاقاً من مدّة رخوة.

2- وثمة المكان المخصص لهذه اللحظة النظرية في مدونة ماركس. فهل سيحدث قطيعة أم لا مع ما قيل عن الشبح وعن الإيديولوجيا في كتاب الإيديولوجيا الألمانية؟ يمكننا أن نشك في ذلك، والسبب لأن العلاقة من غير شك ليست علاقة قطيعة وليست علاقة تجانس.

3- وبعيداً عن هذه الأبعاد التي هي ليست فقط أبعاد تفسير ماركس، فإن الأمر يتعلق من غير ريب بكل ما يربط الدين اليوم والتقنية بمظهر فريد.

آ- إن الأمر يتعلق بهذا الذي يأخذ الشكل الأصلي لعودة المتدين، سواء كان أصولياً أم لا، والذي يحدد كل قضايا الأمة والدولة، والقانون الدولي، وحقوق الإنسان، وميثاق الحقوق، وبكل ما يتعلق بمسكنه في الصورة العرضية للقدس على الأقل. أو هنا وهناك، وإعادة ملكيته، وينسق التحالفات التي تنتظم فيه.

فكيف نحمل الواحد على الآخر، ولكن أيضاً كيف نفصل الفسحتين

= وغير مميزة، كما أنه يناسخ انطلاقاً من بقية لأشكال لها: "فلنتأمل الآن هذه البقية من نتاجات العمل، إنه لا يبقى شيء آخر غير هذه الموضوعية الشبحية فيها، أو لا يبقى سوى خشيده (Gallerte؛ هلام، صورة للكثلة المتجانسة) من العمل الإنساني غير المميز، أي لا يبقى سوى انفعال قوة العمل الإنساني، غير النهائي بالشكل الذي انقلب فيه، إن كل ما بقي مرنياً في هذه الأشياء (كل ما يتمثل فيها)، إنما هو أننا أنفقدنا من أجل أنجحها قوة العمل الإنساني. وإنها بوصفها تلورة لهذا الجوهر الاجتماعي، المشترك بينهما، لتعد قيمة: قيمة تجريبية" (راس المائل. المرجع السابق. ص 43). = انظر بخصوص هذه الموضوعية الشبحية ص. مويل فيبر (المرجع السابق. ص 75)، والتي تلج، بين بالزك وماركس، بحق على السمة الأنثوية لخرافة البضاعة. وثمة في الواقع أكثر من علامة. ولكن كيف يمكن تثبيت الجنس عند الوثن؟. ترى ألا يعبر من عصو تناسلي إلى آخره؟. أليس هو حركة المرور هذه، مهما كان مبلغ ركود الدم؟. يحلن نومانس كينان في نص ظهر حديثاً، من بين أشياء أخرى، "تصعيدات" هذا "الواقع الشبحي": "إن الأطياف وحدها تنبقي في التجريد الشديدي": "The Point is To (ex) change It" وذلك في كتاب: Fetichism as:

cultural Discourse Ed, E Apter
W Pietz Cornell University Press. 1993 P168)

المؤمنتين بالعودة اللتين تتكلم عنهما هنا تحت الاسم نفسه؟. وإذا كان نداء الإيمان بالعودة ينتمي، على نحو خاص، إلى بنية شاملة، وإلى هذا الحركة التي لا تختزل للتمهيد التاريخي للمستقبل وإذن إلى التجربة نفسها وإلى لغتها (انتظار، وعد، التزام بالحدث لهذا الذي يأتي، قرب حدوث، استعجال، اقتضاء الخلاص، واقتضاء العدل بعيداً عن الحق، الرهن المعطى للآخر بوصفه ليس حاضراً، ويوصفه الآن حاضراً أو حياً، إلى آخره)، فكيف نفكره بصور الإيمان بالعودة الإبراهيمية؟. وهل يتصور فيها التصحر المجرد أو الشرط الأصلي؟. والإيمان بالعودة الإبراهيمية، هل لم يكن سوى تصوير مثالي مسبق، والضمير المعطى عن عمق الإمكانية التي نحاول أن نسميها هنا؟. ولكن لماذا الاحتفاظ بالاسم، أو على الأقل بالصفة (إننا نفضل أن نقول مؤمن بالعودة على القول الإيمان بالعودة، وذلك لكي نميز بنية للتجربة بدلاً من الدين). هنا حيث لا يجب على أي صورة من صور القادم، سواء كان أم كانت قد أعلنت عن نفسها، أن يحدد نفسه مسبقاً، فيجعل لنفسه صورة معدة واسماً سابقاً؟. وأي صحراء منهما قد أشارت أولاً نحو الأخرى؟. وهل يمكن أن نتصور إرثاً إلحادياً للإيمان بالعودة؟. وهل هو على العكس أكثر منطقية؟ وما أن الإرث لم يكن طبعاً قط، فإننا نستطيع أن نرث أكثر من مرة في الأمكنة، وفي لحظات مختلفة، وأن نختار الزمن المناسب أكثر، والذي يستطيع أن يكون الأكثر مفارقاً زمنياً - وأن نكتب فيه بحسب الأنساب المختلفة، وأن نوقع هكذا فوق أكثر من حمل. وإن هذه الأسئلة وهذه الفرضيات لا ينبغي بعضها بعضاً. وذلك على الأقل

بالنسبة إلينا وبالنسبة إلى اللحظة. وإن الزهد ليسلب الأمل الإيماني بالعودة من كل الأشكال التوراتية، وأيضاً من كل الصور المحددة للانتظار، وإنه ليتعري هكذا لكسي يجيب على ما يجب أن تكونه الضيافة المطلقة، والد "نعم" على القادم والقادمة، والد "تعال" على المستقبل غير القابل للابتسار - والذي لا يجب أن يكون الد "مهما يكن" التي تختفي من خلفها الأشباح المعروفة جداً والتي يجب أن تدرب على معرفتها. وإن هذه الضيافة المفتوحة انتظاراً للحدث بوصفه عدلاً، ليست مطلقة إلا إذا سهرت على شموليتها الخاصة. فالمؤمن بالعودة، بما في ذلك تحت أشكائها الثورية (إن المؤمن بالعودة ليعد ثورياً على الدوام، ويجب أن يكون كذلك)، سيكون الإلحاح، والقريب الحدث، ولكن، ثمة تناقض لا يخلو، سيكون انتظاراً من غير أفق انتظار. ولقد نستطيع أن ننظر دائماً إلى هذا الجفاف الملحد تقريباً المتعلق بالمؤمن بالعودة بوصفه شرط أديان الكتاب، وصحراء لم تكن حتى هم (ولكن الأرض كانت معارة دائماً، يباركها الله، ولم تكن قط للمحتل ممتلكة، هكذا بالضبط قال العهد القديم الذي يجب أيضاً أن يسمع أمره). وإننا نستطيع أن نعرف فيها دائماً الأرض الجديدة التي فوقها نمت كل الصور الحية لكل المخلصين وعبرت، سواء كانوا معلناً عنهم ومعرضين، أم كانوا مُنتظرين. وإننا نستطيع أن نحافظ على هذه الاندفاع القسرية. وعلى سرية هذه الفقرة من أجل الأحداث التي تنطلق منها فنقرب من المؤمن بالعودة ونسميه عموماً. فهو هذا الشيخ الذي لا نستطيع ويجب أن لا نستطيع تجاوزه. وسنستطيع أن نحكم في وقت واحد بشذوذ هذه الصورة المطلقة للضيافة، وبماؤها

الغريب، وبعدم ضيافتها. فنحن نريد أن نفوض وعدها إلى تجربة مستحيلة، وقليلة الضمان في فقرها، ونريد أن نفوضها إلى شبه "إيمان بالعودة"، قلق، وهش، ومعوز، وإلى إيمان بالعودة مفترض دائماً، وإلى إيمان بالعودة شبه صوري ولكنه يهتم بعناد أيضاً بمادية من غير جوهر: إنها مادية "الخورا - Khora" إزاء مادية يائسة. ولكن من غير هذا اليأس، وإذا كنا نستطيع أن نعتمد على ماسيأتي، فإن الأمل لن يكون إن لم يكن إلا لحساب البرنامج. ولقد نستحوذ على المستقبلية، ولكننا لن نتظر شيئاً ولا أحداً. إنه الحق من غير عدل. وإننا لن ندعو لا الجسد والروح، ولن نستقبل زائراً، ولن نفكر مطلقاً بالرؤية المجيء. وقد يجد بعضهم، ولا أستثني نفسي، لهذا "الإيمان بالعودة" الذي يبعث اليأس، مذاجاً غريباً. وقد يجدون فيه في بعض المرات مذاق الموت. وأنه لن الصحيح أن هذا الذوق، إنما هو ذوق قبل كل شيء، وأنه تذوق أولي. وأنه ليكون من حيث الجوهر غريباً. إنه غريب بهذا الذي يقسم به - والذي لا يرضي.

ب- ولكن الأمر يتعلق بشكل غير قابل للتفكيك بالانتشار المختلف للتقانة العلمية أو بعلم المهتف التقني (1). وأنه ليضطربنا أكثر من أي وقت مضى أن نفكر باحتمالية الفسحة والزمن، وبإمكانية الأحداث المحتملة، والتي تمنعنا حركتها وسرعتها من الآن فصاعداً (بشكل آخر وأكثر من أي وقت مضى، ذلك لأنه ليس جديداً كل الجدة من أوله إلى آخره) أن يعارض بين

1- فيم - بحسب هذه العنق، فإننا نحيل بتطوع إلى أعمال جون فيريبيو. وكذلك إلى كتاب عبر مسبق لفرانسوا ستيفنير (سبظهر قريبا ضمن منشورات غنينة).

الحاضر وقيثله، وبين "الزمن الواقعي" و "الزمن المرجحاً"، وبين الفعالية وصورتها، وبين الحى وغير الحى، وباختصار بين الحى والميت الحى هذه الأشباح. وإنه ليجربنا أن نفكر انطلاقاً من هذا بفسحة أخرى من أجل الديمقراطية، من أجل الديمقراطية التي ستأتي وإذن من أجل العدل. ولقد اقترحنا بأن الحدث الذي نحوم حوله هنا، إنما يتردد بين "الذي" المفرد للشبح والـ "لماذا" العام للصورة. ففي الفسحة الفرضية لكل تقانات الهتف العلمية، وفي التفكيك العام المكرس له رماننا، كما هي الحال بالنسبة إلى أمكنة العشاق، والعائلات، والأمم، فإن المؤمن بالعودة ليرتجف على جانب هذا الحدث نفسه. وإنه ليكون هذه الخيرة، فهو لا يملك شيئاً آخر غير هذا التذبذب، وإنه لا "يحيى" بشكل آخر، ولكنه سيكيف عن أن يكون مؤمناً بالعودة إذا توقف عن الخيرة: فكيف يمكن إعطاء مكان، وجعله أيضاً، جعله قابلاً للسكن، ولكن من غير قتل المستقبل باسم الحدود القديمة؟. وكيف بقوميّات الدم والأرض لاتزرع الحقد فقط، ولاتركب الجريمة فقط، وليس لها أي مستقبل، ولاتعهد بشيء، وإن كانت تحتفظ بالحياة القاسية مثل التفاهة والوعي الباطن. ومن هنا، فإن حيرة الإيمان بالعودة لاتشمل أي قرار، ولا أي تأكيد، ولا أي مسؤولية. وهي تعطي، على العكس من ذلك الشرط الأصلي، ذلك بأنّها التجربة نفسها.

يجب على المرء أن يتقدم بخلاصة وتمثيل مبسط. فإذا كان ثمة شيء قد بدا أنه لم يتحرك من "الإيديولوجيا الألمانية" إلى "رأس المال"، فهما بدهيتان يهمن إرثهما أيضاً، ولكن الذي يشير إلى

الرباط المزدوج لكل إرث، وإذن لكل قرار مسؤول إنها هو إرث الرباط المزدوج. فالتناقض والسري سكان الأمر (روح الأب، إذا كنا نريد ذلك). ذلك أن ماركس، من جهة أولى، مصمم على احترام الأصالة والفعالية الخاصة، واستقلال المثالية وآلياتها بوصفها سرورية منتهية غير منتهية للمغايرة (الشبحية، الاستيهامية، الوثنية أو الإيديولوجية) - وللصورة التي لا تكون فيها متخيلة فقط. . وإن هذا ليكون جسدا مصطنعاً، جسداً تقنياً، وإنه ليجتاج إلى شغل ليتكون. وليفك تكوينه. وستبقى هذه الحركة ثمنية. ولا تعوض من غير ريب، شريطة مطابقتها، كما سيفعل ذلك كل "ماركسي طيب"، مع البنى ومع الأوضاع الحديثة. ولكن من جهة أخرى. فإن ماركس يتابع رغباً تأسيس نقده أو تعزيمه للصورة الطيفية على قاعدة أونطولوجية. وإن كان حينئذ قد ظل من أوائل مفكري النقادة، لابل من أوائل مفكري المهتف التقني، منذ أن كان المهتف التقني من قريب أو من بعيد، وإن المقصود هو - وهذا نقد تفكيكي - أونطولوجيا الحضور بوصفه واقعاً فعلياً وموضوعية. وتنتظر هذه الأونطولوجيا النقدية إمكانية تشتيت الشبح، وإننا لنجرؤ أن نقول أيضاً، إنها تنتظر إمكانية تعزيمه كما تعزم الوعي التمثيلي لدات ما، وذلك لكي تقود هذا التمثيل وتخضعه إلى شروطها؛ في العالم المادي للعمل، والانتاج، والتبادل. ولا يعني التفكيك المسبق هنا الخطأ، غير الضروري أو الوهمي. ولكن هذا يميز معرفة مستقرة نسبياً، فتدعو هذه أسئلة أكثر جذرية من النقد نفسه ومن الأونطولوجيا التي تؤسس النقد. وليست هذه الأسئلة من

الأسئلة التي ترعزع بأثر بعض الانقلابات النظرية التأملية. ذلك لأنها في التحليل الأخير ليست أسئلة، ولكنها حوادث زلزالية. لحوادث عملية، هنا حيث الفكر يحرك نفسه جسداً وتجربة يدوية وعملاً، ولكنها عمل مجزء دائماً ومقسم، بعيداً عن الترسمة القديمة لتجزئي العمل (وبعيداً حتى عن ذلك التجزئي الذي طالما بنى حوله ماركس خطابه عن السيطرة الإيديولوجية خاصة: إنه التجزئي القائم بين العمل الفكري والعمل اليدوي والذي لم تختلف ملاءمته بكل تأكيد ولكنه يبدو محدداً أكثر من أي وقت مضى). وهذه الحوادث الزلزالية إنما تأتي من المستقبل، وإنها لتكون معطاة بدءاً من الأساس غير المستقر، السديمي والمفكك للأزمنة. بدءاً من زمن منفصل أو بلا إحكام، ومن غيره لمن يكون لحدث، ولاتاريخ، ولا وعد بالعدل.

فإن يكون الأونطولوجي والناقد تفكيكيين مسبقاً، فربما لن تكون النتائج السياسية لهذا الذي يستهان به، خاصة وأنا نقوله هنا بسرعة فيما يتعلق بم تصور السياسة، وبالسياسي نفسه.

ولكي لا تضرب سوى مثل من بين أمثلة كثيرة أخرى. سنستدعي فقرة من الإيديولوجيا الألمانية لكي نقف على النتيجة. إنه يستخدم ترسمة يبدو أن كتاب رأس المال قد أكدها باستمرار. وإن ماركس ليقدم فيها الاعتقاد بالطيف الديني. أي بالشبح عموماً. وإن هذا ليقضي بإعطاء التمثيل استقلالاً، وبنيان التكوين والأساس الواقعي. ولكي يزال الاستقلال المفتعل الذي ولد هكذا في التاريخ،

يجب حسب حساب طرق الانتاج وطرق التبادل التقية الاقتصادية مرة أخرى:

يحول البشر في الدين علمهم التجريبي إلى كائن فكري فقط. ومثل فقط. وأنه ليقف مواجهاً لهم بوصفه غريباً حينئذ. وإن هذا الأمر. هنا أيضاً، لا يحتاج مطلقاً إلى التفسير بتصورات أخرى. و"بالوعي الذاتي"، ولا إلى أي هذيان من هذا النوع. ولكنها تُفسّر بمجموع طرق الانتاج والتبادل، تماماً كما اشترطها حتى اللحظة الحاضرة. فهي مستقلة عن المتصور المجرد كما هي مستقلة عن اختراع المهنة ذات السج الآلي. واستخدام الطريق الحديدي كما هي في الفلسفة الهيكلية. وإذا كان مصمماً أن يتكلم عن "كائن" ديني. أي عن أساس مادي لهذا اللا - كائن، فيجب أن لا يبحث عنه في "كائن الإنسان"، ولا في محمولات الرب، ولكن بالتأكيد في العالم المادي. تماماً كما كان من قبل هنا في كل مرحلة من مراحل الضرورة الدينية. فلقد كانت كل الأشباح التي استعرضها تمثيلات. وإن كل هذه التمثيلات لتشكل الاستحواذ أو الفكرة الثابتة. بغض النظر عن أساسها الواقعي (الذي يهمله ستيرنر على كل حال) المصمم بوصفه تمثيلات سابقة على الوعي. كتلك الأفكار التي هي في رأس البشر، حال خروجها من الموضوعية وعودتها إلى الذات، والمرتفعة من الجوهر إلى الوعي بالذات⁽¹⁾.

إذا تبعنا حرفة النص، فإن نقد الشبح أو الأرواح سيكون إذن هو نقد التمثيل الذاتي والتجريدي لما يجري في الرأس.

1 - الأيديولوجيا الألمانية. ص. 183-184.

ولما لا يخرج من الرأس، أي لا يبقى فيه، في الرأس، وإن كان قد خرج منه، من الرأس، ومضى يعيش خارج الرأس. ويمكننا أن نقول إن روح النقد الماركسي ليطمقح حرفيته نفسها. وإنه ليكون كما الشبح. فهو ليس في الرأس، وهو ليس خارج الرأس. وإن ماركس ليعرف هذا، ولكنه يظهر كما لو أنه لا يريد أن يعرفه. وسيكون الفصل اللاحق في الإيديولوجيا الألمانية مخصصاً لهذا الاستحواذ الذي يجعل ستيرنر يقول: "أيها الإنسان، ثمة أشباح في رأسك". وإن ماركس ليعتقد أنه يكفي أن يعيد التوبيخ ضد القديس ماركس (1).

"Es Spuks": إنا نقول إنها عبارة صعبة الترجمة. إنها قضية من قضايا الشبح والمعاشرة بالتأكيد، ولكن ماذا بعد؟. يبدو أن اللغة الألمانية تسمى الشبحية، ولكنها تسميها بشكل شفهي. وإن هذا الشكل لا يقول ثمة شبح أو طيف، وإنه لا يقول ثمة ظهور. ولا يقول إنه ظهر ولكنه يقول "إنه يتطيف"، و "إنه يظهر". فالمقصود، في حيدية هذا الشكل الشفهي وغير الشخصي، هو شيء ما أو شخص ما. لاهو شخص ولا هو شيء لضمير نكرة لا يتصرف. وإن المقصود بالأحرى هو حركة سلبية لإدراك، ولتجربة إدراكية مستعدة للاستقبال. ولكن أين؟. أفي الرأس؟ الرأس، ماذا يكون قبل هذا الإدراك الذي لا يستطيع أن يحتويه؟. وإذا كان الرأس الذي ليس هو الذات. ولا الوعي. ولا الأنا، ولا الدماغ، يتحدد بإمكانية مثل هذه التجربة. وأنه بوساطة هذا التحديد لا يعرف لا أن يحتوي ولا أن يحدد بتطابق الـ "es spukt"؟. لنقل إذن استقبل، ممكناً، ضمن اليأس

1- أتمرجع السابق. ص 184.

والرغبة في اقضاء الغريب، وبدعوته من غير قبوله، بالضيافة المنزلية التي تستقبل من غير استقبال الغريب، ولكنها تستقبل غريباً كان موجوداً من قبل في الداخل، فهو أكثر حميمية مع ذاته من نفسها، ولنقل أيضاً استقبال قابضاً على الجوار المطلق لغريب ذي قوة فريدة ومجهولة. إنها قوة لا تخصى وحيادية، أي إنها لا تقرر، فهي ليست فعالة وهي ليست سلبية، وهي مفارقة للهوية وتحتل بشكل غير مرئي ومن غير أن تفعل شيئاً أمكنه هي ليست في النهاية ليست لنا وليست لنا. وما دام الحال كذلك، فإن كل هذا الذي فشلنا في القول عنه أي شيء محدد منطقياً، هذا الذي يعود بصعوبة بالغة إلى اللغة، هذا الذي يبدو أنه لا يريد أن يقول شيئاً، هذا الذي يهزم إرادتنا في القول، ويجعلنا نتكلم بانتظام بدءاً بالمكان الذي لا نريد أن نقول انطلاقاً منه أي شيء. وحيث نعرف بوضوح ما لا نريد أن نقوله ولكن لا نعرف هذا الذي نريد قوله. تماماً كما لو أن هذا لم يكن أكثر لا من نظام المعرفة ولا من نظام الإدارة أو إرادة القول، وفي النهاية، فإن هذا يفسح المجال للتفكير، ولكن هذا، الذي لا يقاوم في كل مرة، ويكون مفرداً عما فيه الكفاية لكي يولد كثيراً من القلق مثل المستقبل والموت، إن هذا ليصدر بصورة أقل (آلية التكرار) (تكرار الآليات التي تدور أماننا منذ زمن طويل). ومادام كذلك فليمنحنا فرصة التفكير بكل هذا. كل هذا الآخر، الذي يعيد مراجعة التكرار: فليكن كل آخر شيئاً آخر. فالتشبيح غير الشخصي يُنتج آلية التكرار. وليس أقل من أن يجد فيه مبدأه العقلي. ويعترف فرويد في فقرة رائعة من فقرات Das Unheimliche بأنه من هنا، ومما تقوله

المعاشرة، كان يجب عليه أن يبدأ بأبحاثه (عن غريزة الموت الجنسية، وعن مراجعة التكرار، وعن ما يعد مبدأ اللذة)⁽¹⁾. فهو يرى فيه مثلاً كان يجب عليه أن يبدأ البحث منه. وأنه ليذهب إلى درجة يجعله فيها المثل الأكثر قوة لـ Unheimlichkeit: "لقد كان بإمكاننا، على نحو دقيق، أن نبدأ تحقيقنا بهذا المثل، والذي ربما يكون الأكثر قوة". ولكننا نستطيع أن نتساءل فيما إذا كان ما يدعى المثل الأكبر قوة يسمح بترجمته إلى مثل - فقط إلى المثل الأكثر قوة، في سلسلة الأمثل. ثم ماذا لو أنه كان الشيء نفسه، أو كان هو علة هذا الذي نبحت عنه نفسه والذي يجعلنا نبحت عنه؟ وهل هو علة المعرفة والبحث، وحافز التاريخ أو حافز البحث المعرفي؟ وماذا لو أنه أخذ من هب قوته المثالية؟

1- لماذا كان فرويد في المعاشرة المثل "ربما الأكثر قوة، ويعبده نوعاً من النموذج في تجربة الـ Unheimlichkeit؟ ذلك في درجة متطرفة" بالنسبة، إلى كثير من الناس أنه كل مسيرته بالموت، وبالجنّة، وبعودة الأموات، والأرواح، والأطشاف، وبزبد فرويد من أجل المعاناة الكبرى للمترجمين أو يظهر هذا الزعم ملاحظاً أن "es spukt" تستعمل على الترجمة (وذلك من أجل الأسب التي ذكرناها في الأعلى) ولكن لأن عندنا من التحدث الحديثة لا نستطيع أن نتفقد عبرتنا >> "ien uneimliches Haus" إلا أن نحيطها هكذا: بيت حيث تكبر فيه >> "es spukt". وفي الواقع، فإن عبارة unheimliche قلما تمكّن ترجمتها، مثلها في ذلك مثل عبارة es spukt. وإن هذا يعطى ترجمات مركبة وغمضة، وتضريب على ذلك مثلاً: (...) أن عندنا من اللغات الحديثة لا نستطيع أن نتفقد تعبيراً une maison unheimlich. تشكل آخر غير هذه الغلاصة: maison hantée - بيت مكون (ترجمة م. بونشرت و E. مارتي، الغرابة المتفككة وذلك في دراسات في علم النفس التطبيقي، 1933، NRF idee، ص.ص 194-195)، وحول من يقدمه فرويد فيما بعد عن الموت نفسه، فإنه يعود إليه في مكان آخر لكي ندخله في علاقة مع حطائت هاندر وحطائت ليفينس بهذا الخصوص (Apories، سيظهر في منشورات غاليليه)، ثمّة عصر آخر، ومخط آخر، وشرح آخر ينسب إلى نيتشه: يلاحظ فرويد في الصفحة نفسها بين المصير المتميزة عن الاتصال مع الأشياء تحاول أن تعدد، ثمّة أرواح دقيقة، بذكر هنا، بس رجل العنبر، وخاصة في أواخر حياتهم، تخضع إلى أغراء نفس الخواطر عن عد أو الوسطي، وأنه يعرف بعض الأشياء، ونحن همّت كل موصو عنه، فنحدد بر

ويجب من جهة أخرى الانتباه إلى آلية التعزيم التي يضعها فرويد في المقدمة لكي يبرر أنه لم يعتقد أنه كان من واجبه أن يبدأ من حيث كان بإمكانه أن يبدأ، ومن حيث كان من واجبه أن يبدأ، أي أن يبدأ بنفسه مثلاً (أريد أن أقول، ثمة من يسمعي بالتأكيد: وإن ماركس فهو كذلك).

إن فرويد يفسر هذا باللهجة الرائقة للحذر المعرفي، والنهجي، والبلاغي، وإنه في لاحقية لتفسير نفسي تعليمي: إنه إذا كان من واجبه أن لا يبدأ من حيث كان بإمكانه من واجبه أن يبدأ، فإننا مع الشيء موضوع البحث (الممثل الأكثر قوة Unheimlichkeit، ولد es spukt، وللأشباح، والتجليات) نخيف أنفسنا جداً. ذلك لأننا نخلط ما هو متناقض ولا يقرر مع المدعّر والخيف. ومدام الحال كذلك، فإن الخوف ليس جيداً بالنسبة إلى صفاء البحث ولا بالنسبة إلى التمييز التحليلي للمتصورات. ولذا، تجب القراءة من أجل البحث نفسه، ويجب من وجهة النظر هذه قراءة ما تبقى من النص. وسنحاول أن نفعل هذا في مكان آخر، مشكين هذه القراءة مع قراءة النصوص العديدة لها يدغر (1).

= فرويد كن يرى أن التجليات الطبيعية من أي قوة من قوى Unheimlichkeit (المراجع السابق ص 265)، وإن حال هذه ليعد نظيراً لمساكيت أو جبل مسيزار. كم بعد ظنر أجهلهم دائني. ونستطيع هذه تجليات أن تكون مخيفة أو محزنة بالتأكيد، ولكنهم فبيلة كعالم الآلهة الهومييري. والتفسير هو: الأنتب، والقصص الخيفي تمسرحي. وكف يرى فرويد، فإننا نخضع أحكامنا حينئذ إلى شروط الواقع الخيفي. تماماً كما أنشأه الشاعر. وعالج الأرواح، والأفئفس، والأضفب بوصفها وجودات قنمة، وطبيعية، وشرعة. وإنه لملاحظة مفاجئة لاأخرى وخاصة ن كمل أمثلة Unheimlichkeit التي هي في هذه الدراسة مسنعة.

1- فرويد وهــ غـر. في كتاب "الطائفة البريئة"... (متصورات فلامرون، 1980، ص 206). أن موقع الأرسانيات يقرن بهما بوصفهما طيفوس: هذا، فرويد وهــ غـر. إلى أجمعهم في بوصفهم الشبحين الكبيرين "العصر العظيم" د الحسن سافن. أهمغير معروفين. ولكنهم تسكلن يريى زوجاً.

وإنه مهما كان مألوفاً، وحاسماً، ومنظماً، فإن اللجوء الذي يقوم به هذا، في sein und Zeit وفي غير ذلك، بفضل الـ Unheimlichkeit، يجعلنا نفكر بأنه يبقى عمومياً خفياً أو مهملاً. وفي الخطابين، خطاب فرويد وخطاب هايدغر، فإن هذا اللجوء يجعل المشاريع والمسارات الأساسية ممكنة. ولكنه يفعل ذلك مزلزلاً على الدوام. وبشكل تحتي إلى حد ما، نظام التمييزات التصورية المستخدم. وإن هذا ليقلق الأخلاق والسياسة الناتجين ضمناً أو بوضوح.

إن فرضيتنا هي أن الأمر نفسه يصلح بالنسبة إلى علم الطيفية عند ماركس. فهذه المجموعة الكوكبية الإشكالية للمعاشرة إنما هي مجموعتنا، أليس كذلك. وإنها لا تملك شاطئاً مضموناً. ولكنها تومض وتلمع تحت الأسماء الخاصة لماركس. وفرويد، وهايدغر: هايدغر الذي يجهل فرويد، الذي يجهل ماركس. وهذا، من غير شك، ليس مصادفة. فماركس لما يُستقبل بعد. والعنوان الجانبي لهذا الخطاب كان يمكن أن يكون: "Marx-das Unheimliche". فماركس لا يزال عندنا مهاجراً، مهاجراً مجيداً، ومقدساً، وملعوناً، ولكنه سري أيضاً، وذلك كما كان في حياته كلها. فهو ينتمي إلى زمن من أزمنة الفصل، وإلى هذا "الزمن القائم خارج الوصل"، حيث يشيد لنفسه بمشقة، وألم، وأمانة، فكراً جديداً للحدود، وتجربة جديدة للبيت، للمنزل والاقتصاد، مابين الأرض

وإيها ليكون كذلك بسبب هذا، وبسبب هذه المفارقة التاريخية الفريدة. وما إن الشبح مدعو دائماً لكلي يأتي، فمن فكرة الطيف، على عكس مدعو من استقامة، لتشير نحو المستقل. إنها فكرة من المصفي، وميراث لا يستطيع أن يأتي إلا من هذا الذي لم يصل بعد من التواصل نفسه.

والسمااء. ولذا، لا يجب أن نستعجل فنصنع من المهاجر السري منعاً للإقامة، وهذا يحاطر دائماً بالعودة إلى الأمر نفسه، لا يجب أن ندجنه. أو نجده بالتطبيع، أو ندجنه لكي نتوقف عن إخافة أنفسنا معه، وإنه ليس من العائلة، ولكن لا يجب أن يقاد مرة أخرى، هو أيضاً، إلى الحدود.

ومهما يكن انفجار ضحكه حياً، وطاهراً، ونقدياً، وضرورياً، أولاً أمام الطيف الرئيس أو أمام الطيف الأبوي، ثم أمام الـ "Hauptgespenst" الذي هو الجوهر العام للإنسان، فرعاً لم يكن من واجب ماركس أن يطرد بسرعة كثيراً من الأشباح. ماكان يجب أن يطردهم لا جميعاً ولا فرداً فرداً، محتجاً بأنهم لا يوجدون (بالطبع إنهم لا يوجدون، ولكن ماذا؟) - أو أن كل هذا كان أو كان يجب أن يبقى في الماضي ("اتركوا الأموات يدفنون الأموات"). ما كان يجب عليه إذن أن يطردهم خاصة وأنه يعرف أيضاً أن يتركهم في الحرية، ويعرف حتى أن يحرقهم ضمن الحركة حيث يحلل الاستقلال (النفسي) لقيمة التبادل، وللإيديولوجيا أو للوثن. وحتى لو أردنا ذلك، فإننا لن نستطيع أن نترك الأموات يدفنون الأموات: ذلك لأن هذا لا معنى له، وأن هذا مستحيل. فالقانون وحدهم والأحياء وحدهم، الذين ليسوا بآلهة حية، هم الذين يستطيعون دفن الموتى. وإن القانون وحدهم هم الذين يستطيعون أن يسهروا عليهم، ويستطيعون أن يسهروا بكل اختصار. ثم إن الأشباح ليستطعون ذلك أيضاً. فهم موجودون في كل مكان يكون فيه السهر على

الأموات قائم. أم الموتى، فإنهم لا يستطيعون ذلك - فهذا غير ممكن
ويجب أن لا يكون.

<http://alexandra.ahlamontada.com>

ومع ذلك. فأن يستطيع هذا المستحيل الذي لا أساس
له أن يحدث. فهذا هو الخراب أو الرماد المطلق. وهذا هو التهديد
الذي يحب التفكير فيه. ولم لا. يجب تعزيمه أيضا. فالتعزيم ليس لطرد
الأشباح، ولكن لإعطائها الحق هذه المرة، هذا إذا كان يجعلها تعود
حية. مثل أشباح لن يعودوا ليكونوا أشباحا، ولكن لكي يكونوا مثل
هؤلاء الآخرين الذين وصلوا، والذين يجب أن تعطيهم الذاكرة أو
يمنحهم الوعد المضيف استقبالا - من غير اليقين أبدا، بأنهم يقدمون
أنفسهم بوصفهم هكذا. وليس هذا لكي يكون لهم بهذا المعنى حق.
ولكن هذا لأن ثمة انشغالا بالعدل. ومن هنا، فإن الوجود أو الجوهر
الحاضرين. لم يكونا قط هما شرط العدل، ولامادته، ولاشيئه. ويجب
التذكير من غير توقف بأن المستحيل (اتركوا الأموات يدفنون
الأموات)، هو للأسف ممكن دائما. ولذا يجب التذكير من غير
توقف بأن هذا الشر المطلق (اليست الحياة المطلقة، الحياة
الحاضرة تماما، هي تلك التي لاتعرف الموت ولا تريد أن
تسمع أي كلام عنه) يستطيع أن يحدث. كما يجب التذكير من
غير توقف بأنه منذ هذه الإمكانية الرهيبة لهذا المستحيل. قد صار
العدل مرغوبا: من خلال الحق. ولكن إذن فيما وراء الحق.

وإذا كان ماركس، مثله في ذلك مثل فرويد، وهابيدغر،
وليس آخريين. لم يبدأ من حيث كان يجب "أن يستطيع أن يبدأ". أي

بالمعاصرة، قبل الحياة بوصفها هكذا، وقبل الموت بوصفه هكذا، فليس هذا خطأه من غير ريب. فالخطأ، بوصفه خطأً، يتكرر. وإننا لترثه. ولذا، فإن القطة واجبة. وإنه ليكلف دائماً ثناً باهظاً- وبالتحديد، فإنه يكلف الإنسانية. وإن الذي يكلف الإنسانية ثناً باهظاً، هو الاعتقاد بأننا نستطيع أن ننتهي في التاريخ مع الجوهر العام للإنسان، وذلك بحجة أن هذا الجوهر لا يمثل سوى Hauptgespenst، وسوى الشبح-الجامع، ولكن أن نعتقد أيضاً، وهذا هو الشيء نفسه- في العمق- ومن غير ريب، بهذا الشبح الرئيس، أي أن نعتقد به كما يعتقد الساذجون أو الدغمائيون. فبين الاعتقادات، يبقى الباب ضيقاً كما هي الحال دائماً.

ولكي يكون ثمة معنى للتساؤل عن الثمن المخيف الذي سيدفع. ولكي يتم السهر على المستقبل، يجب إعادة بدء كل شيء. ولكن يجب هذه المرة أن يكون هذا في ذاكرة هذه النجاسة "دَنَسٌ دَنَسٌ تاريخ الأشباح".

هل يمكننا، لكي نسأله، أن نوجه الخطاب إلى الشبح؟ لن؟. لهذا، كما مازال يقول مارسيلوس بحذر؟. "أنت متعلم، فكلمه ياهوراتيو (....) واسأله".

ربما يستحق السؤال أن نقبله: هل يمكننا أن نوجه الخطاب إلينا عموماً، إذا كان مسبقاً ثمة شبح لم يعد؟ وإذا كان يجب العدل على الأقل، فيجب على "عالم" المستقبل، ومتقف الغد، أن يتعلمه، أن يتعلمه منه. يجب أن يتعلم أن يحيا بتعلمه، ليس لإجراء

الحديث مع الشيخ، ولكن بالمحادثة معه، ويتركه الكلام له أو يرده إليه، وإن كان ذلك في الذات، وفي الآخر، وفي الآخر في ذاته: إن الأطياف لتكون هنا دائماً، حتى وإن لم تكن موجودة، حتى وإن لم تعد موجودة، حتى وإن لم تزل غير موجودة. وإنها لتهبنا إعادة التفكير بالـ "ها" ما أن نفتح الفم، وإن كان ذلك في مؤتمر، وخاصة إذا تكلمنا فيه لغة أجنبية:

"أنت متعلم، فكلمه ياهورانيو"....

<http://alexandra.ahlamontada.com>

<http://alexandra.ahlamontada.com>

<http://alexandra.ahlamontada.com>

<http://alexandra.ahlamontada.com>

<http://alexandra.ahlamontada.com>

<http://alexandra.ahlamontada.com>

الفهرس

5	* - المقدمة : (ماركس شي جسد المكتوب) بقلم: د. منذر عياشي.....
11	- أطراف ماركس
15	- استهال
23	I - فصل 1 (أوامر ماركس)
101	II - فصل 2 (عزم - الماركسية)
149	III - فصل 3 (استنزاف)
183	IV - فصل 4 (باسم الثورة - المترسة المضاعفة)
239	V - فصل 5 (ظهور غير مرئي - الإخاء الظاهراتي)



الهيئة الاستشارية:

د. حسن حنفي
د. عبد الملك مرتاض
د. صلاح فضل
د. عبد الله الغدامي
د. عبد النبي اصطيف
د. عبد الرزاق عسيد
فراس السواح
محمود منقذ الهاشمي

المدير المسؤول:

نادر السباعي

حلب - سورية - محطة بغداد، الركن الاميركي - ص.ب 6333

هاتف : 2257565 (21) - فاكس: 2257565 (21) 00963

البريد الإلكتروني: cec-publ@scs-net.org



JACQUES DERRIDA SPECTRES DE MARX

أطيفاف ماركس. فلماذا هذا الجمع؟ هل يوجد فيه أكثر من واحد؟ (أكثر من واحد). إن هذا يعني جمهرة، وإلا يكن ذلك فخلقاً كثيراً، قد يكونون العشيرة أو المجتمع، أو ربما يعني هذا الجمع أيضاً سكاناً من الأشباح المكونين من شعب أو من غير شعب، ومثل تلك الأمة التي لها أو ليس لها رئيس - ولكن ربما يعني هذا الجمع (الأقل من واحد) في التبعثر المجرد والبسيط. إنها أطيفاف من غير أي تجمع ممكن.

ثم إذا كان الطيف ينتعش بما ينهله من روح ما، فمن يجرو أن يتكلم عن روح ماركس؟ وثمة ما هو أدهى وأعظم، إذ من يجرو أن يتكلم عن روح ماركسية؟ ليس فقط لكي يتنبأ للأطيف اليوم بمستقبل ما، ولكن لكي يدعو إلى تكاثرها، أو بشكل أعظم وأدهى أيضاً، لكي يدعو إلى تباينها.

د. منذر عياشي

